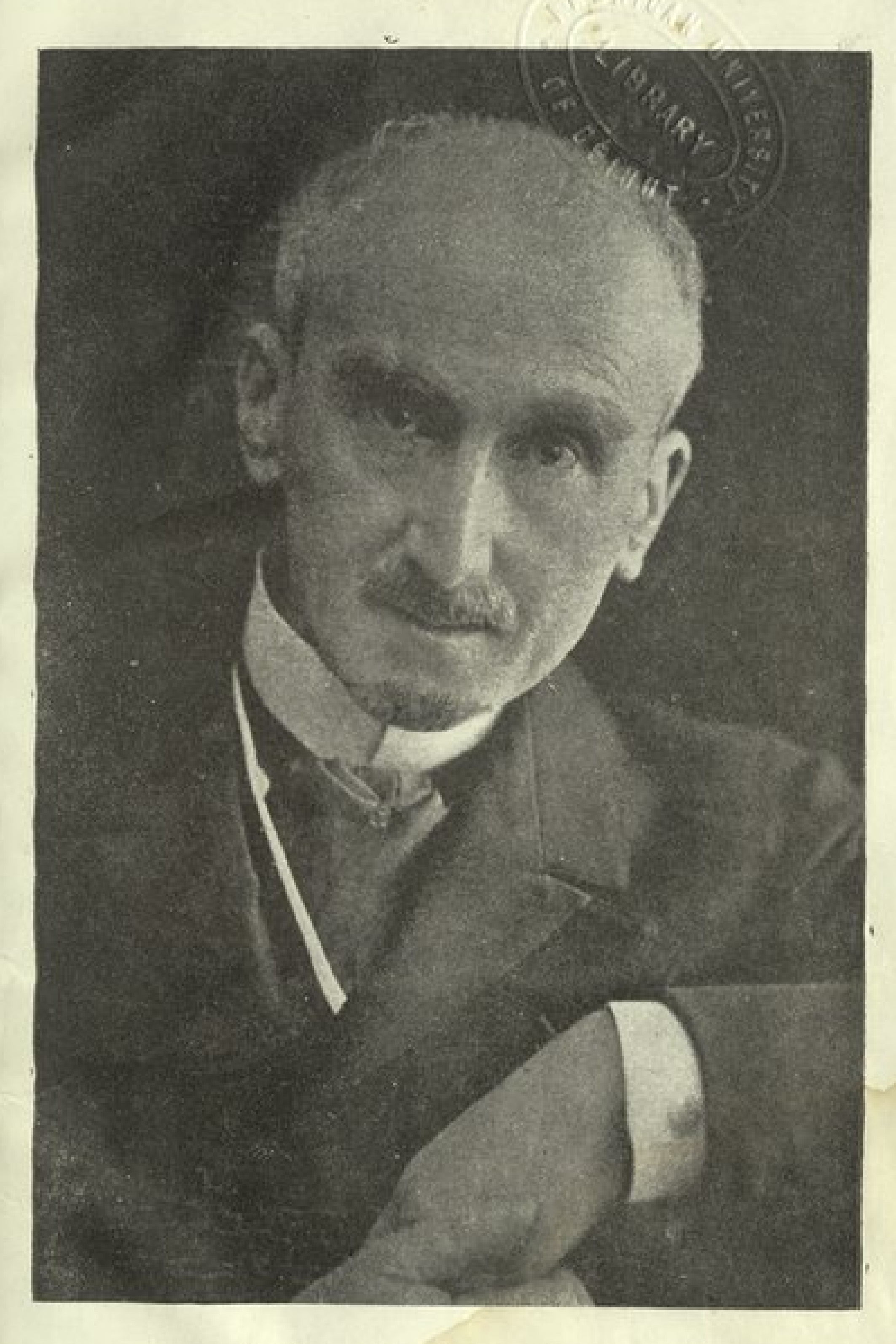
هنري برغسون
عضو الأكاديمية الافرنسية والأكاديمية للعلوم الأخلاقية والسياسية

# رسالة في معطيات الوجدان البديهية

ترجمة
كمال يوسف الحاج

# رسالة
# في
# معطيات الوجدان البديهية



هنري برغسون ( ١٨٥٩ – ١٩٤١ )

**هنري برغسون**
عضو الأكاديمية الافرنسية وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية



# رسالة
# في
# معطيات الوجدان البديهية

ترجمة
كمال يوسف الحاج



منشورات كنوز الفكر العربي
١

# تقدمة المترجم

## الى المستشرق الافرنسي الكبير

# لويس ماسينيون

الذي اوقفني ، بمعرفته الدقيقة للتراث العربي ولغة الضاد ، على واجباتي نحو لبنان والشرق العربي ، والذي كشف لي ، بنزعته الصوفية ، عمّا للعاطفة الدينية من اهمية في تقويم اعوجاج هذا العالم المادي بتفكيره وانهاضه من عثرته الكفرية الجامحة .

احترام ومعرفة جميل



# مقدّمة المترجم

من الانفس ما تهبط العالم غلاّبة ، مرهفة الذهن ، بعيدة الوعي ، فاذا هي كالمصابيح ينعكس عليها النور الالـٰهي الفائض كي يهتدي بها غيرها الى غاية الحياة . تلك هي الانفس العبقرية المختارة التي تعرف الحقَ والحقُ يحررها ، فلا يحصرها الزمان ولا يأسرها المكان لانها في كل زمان ومكان ، بل فوق الزمان وفوق المكان . هي تلك التي تنفذ كالسهم الحاد الى مكمن اليقين ، وتنبش كنز الحقيقة لتذيعه صرفاً على الازمان والاجيال ، هي تلك التي تكبّ الانسانية على رشحات اقلامها كي تهتدي في دياجير هذه الحياة الى بصيص من نور الفلك الاعلى .

من تلك الانفس الحارة الفيلسوف الافرنسي الكبير هنري برغسون ، وقد جاء الارض قبساً من نور العلاء في وقت اعتمت فيه الانسانية كفراً ، وغمطت نعمة ربها بسبب ما اخذّها من فلسفات حسّية مادية . وقد كان الفكر ، يوم اعتلى برغسون منصة الفلسفة ، يتخبّط في حلك دامس من الشك طيلة القرن التاسع عشر ، فاسرع هذا الفيلسوف الى اقالة الروح من عثارها في شرك الحواس ،وانهاض الانسان من المادة التي تحكمت به . واذا القينا نظرة عجلى على تاريخ الفلسفة منذ اقدم عصورها حتى ظهور البرغسونية ، تبرز لنا عند الاغريق فلسفات كليات عقلية ، ومثل* مطلقة ، وبرهنات قياسية* . فبي جدلية* الطابع مثالية* عند افلاطون ، وتغيّر كيفي* للمادة والطبيعة عند ارسطو . ذلك كان بالاجمال مصاص الفلسفة اليونانية .

---

* ان الكلمة المرفوقة بهذه العلامة تجد معادلها الافرنسي في آخر الكتاب .

بعد ذلك منحنية الرأس خاشعة لصدق منبعها وقوة مغرسها .
وهكذا كان لبرغسون ازمة فكرية حدثت له في كلارمان فران (CLERMONT-FERRAND) اخرجته بذلك من تيهانه العقلي وانزعاجه الفلسفي ، فاذا به يحمل مشعلاً خالداً الى عالم الفكر . وقد ساعده على هذا الانفتاح الباطني مركز البلدة عينها ، وهي من الاماكن التي تدفع بالانسان الى التأمل والتقصي. وكم من مرة بعثت هذه البلدة الى الكثيرين من المفكرين اشراقاً داخلياً كان له الاثر البعيد في تاريخ الفن والفلسفة . وحسبنا تذكرة فقط بعبقرية ( بلاز بسكال ) هذا الجبّار الخالد الصامد على مكر الحقب ، وعبقرية (رامو) في الموسيقى وهو الذي كتب مؤلفه المعروف عن التناغم*. وكم أنس برغسون من هذا التآخي بينه وبين الطبيعة ، لا سيما وقد كان يشعر بالمس الخفيف الذي تتمته ذكريات ( بسكال ) الرابضة في ذاك الجو الساكن ، كأنها اسلاك خفية تشدّ هاتين الروحين بعضها الى بعض فوق الزمان وفوق المكان ، فيتراسلان ، ولغتها الصمت ، بالمكاشفة الباطنية من خلال الازمان والاجيال . وقد ترك لنا احد تلاميذ برغسون وصفاً لهذه الازمة الفكرية قال في آخره : « كان هنري برغسون يستعذب النزهات القصيرة المريحة للجسم بتمرين صحي دون ان ينشطّ الفكر تائهاً بجديد المناظر الخارجية. وكثيراً ما كان يتجاوز شارع طرودان (TRUDAINE) بعد خروجه من الليسا حيث كان يسكن ، فيستسلم الى سائلية الاحلام . وقد اتفق له مرة ، بعد انتهاء الدرس ان بسط الى تلاميذه برهنة ( الايليين* ) فانبلجت فجأة فكرته الرئيسية في فلسفته ، وتبلورت في قرار نفسه(١) . » ولا شك بان فكرة الدوام انما هي نقطة الارتكاز في هذه الفلسفة وعمادها الاول. وقد تضاربت الآراء كثيراً ، وتناحر الباحثون عن جذور هذا الصرح الفكري الشاهق ، وتخبّط النقاد في ديجور الشرح والتعليق ، حتى اسرع برغسون في آخر الامر الى كشف القناع بنفسه عن هذا اللبس والابهام، فكتب الى هرلد هوفدنغ (HERALD HOFFDING) سنة ١٩١٦ رسالة جاء فيها ما يلي : « ان كل مجمل تلخيص لنظرياتي يفسدها في مجموعها ، ويعرضها في عرفي بذلك عينه لانتقادات جمة ، إن لم يتمركز

(1) LA PENSÉE D'HENRI BERGSON, par Joseph Desaymard p 11. Paris Mercure de France 1912.

دفعة واحدة ويرجع دائماً الى ما اعتبره انا محور مذهبي الفلسفي اي حدس الدوام (١) . » فلا حاجة بعد ذلك الى التبيان والبحث بعيداً عن الفكرة المحورية التي انطلق منها برغسون في بناء هذا الصرح الفكري. ولذلك آثرنا ترجمة هذا الكتاب الحاوي على فكرة الدوام، لأنه الخطوة الاولى في رحلتنا البرغسونية هذه .

اما من حيث مركز هذا الكتاب في تاريخ الفكر الانساني فهو كما يلي : ان علم النفس الحالي يعمل على ان يثبت كوننا ندرك الاشياء الخارجية ، اي العالم المادي ، من خلال (انا)، وبذلك يصعب علينا كثيراً ادراك الطبيعة كما هي بل كما تصطبغ بوجدانياتنا من خلال غشاء النفس. وهكذا تُفسَد المظاهر الخارجية فلا نعود ندركها في واقعها بل وفقاً لما تتلون به على ضوء حالاتنا النفسانية . هذا موقف علم النفس اليوم وهو بذلك يقتفي اثر الفيلسوف الالماني (كَنْت) في كتابه ( نقد العقل الصافي* ) . وقد تراءى لبرغسون ان ثمة مجالاً آخر لطرح المشكلة على انفسنا بطريقة معكوسة ، والتساؤل هل اذا كانت (انا)، التي نظن بانها في متناول يدنا مباشرة، لا ندركها في الاعمّ الاغلب من خلال الطبيعة الخارجية التي تُرجع لنا ما استدانته منا ، مشوّهاً بطابعها المادي . فاذا صحّ هذا الافتراض يستعسر علينا الوقوف على حقيقة (انا) في اسلوبها الخاص لانها تكون قد لقّحت بمميزات العالم الخارجي . وهكذا نتعرّض بدورنا لتلوين (انا) وفقاً للاطار الذي نضعها فيه وهو المادة . فاذا كان العالم الخارجي مادة، والمادةُ في المكان ، والمكانُ يخضع للقياس وللتجزئة لانه جامد لا يدوم ، وبذلك يناخ لسطوة العلم ، والعلمُ لا يقبل الا الجبرية في المظاهر الخارجية ، كان من الواجب علينا ان نسلخ (انا) عن المكان لأنها دوام ، والدوام كثرة متغايرة الاجزاء خلّاقة كيفية، لا كثرةٌ عددية فضائية، وبذلك تتمرد وجدانياتنا على الجبرية، وتثبت فكرة الحرية . هذه هي المشكلة التي يجابهها برغسون في هذا الكتاب مشكلة الحرية النفسانية كما يقول هو في مقدمته (وقد ولّينا وجهة بحثنا نحو مشكلة وقع اختيارنا عليها من بين عرمة المشاكل ، وهي مشكلة الحرية المشتركة بين الالهيات وعلم النفس . وسنقود

---

(1) CITÉE DANS « BERGSON » par Jaques Chevalier p. 72 Librairie Plon 1938.

دراستنا للادلاء بان كل جدل يحتدم معمعانه بين الجبريين وخصومهم يستلزم التباساً سابقاً بين الدوام والمكان ، بين التعاقب والتعاصر ، بين الكيف والكم : فاذا انحسرت هـذه الشبهة ، وازيح عنها اللبس والغموض ، قد تزول الاعتراضات القائمة في سبيل الحرية وتعريفاتنا لها ، وتتلاشى معضلة الحرية ذاتها الى حدّ ما ) .

هذه لمحة عجلى عن مركز البرغسونية في تاريخ الفكر ، وعن مركز هذا الكتاب في تاريخ البرغسونيـة . على انني لا انكر ما قاسيت من المتاعب، وصادفت من المصاعب في شقّ هذا المسلك الوعر الشائك . فقـد ارتطمت بشتى العراقيل لفتح جبهة جديدة لمّا تزل بكراً حتى الآن في الشرق العربي في عصر انحطاطه الفكري. وكادت تخونني قواي ، وتقعد بي الذرائع ، وتتقاعس همتي لو لم يثبت قدمي ما يستحرّ في باطني من رغبة الى تفهم التراث الغربي ، ونقله الى لغتي العزيزة ، لانماء ثروة ادبنا وتفكيرنا . فعسى ان يكون الله قد اسبغ على هذه الترجمة من السلامة ما يمنحها رضى المنصفين من جهابذة الفكر ومناصرة المشتغلين بهذه الصناعة . ولا يسعني في الختام ، وانا امام واجب مقدس ، الا ان اقرّ بفضل المستشرق الافرنسي الكبير لويس ماسينيون لما ابداه من العناية الخاصة في الاطلاع على هـذه الترجمة وتنقيح بعض المصطلحات الفلسفية . وقد كان لاستاذيّ الكابتن فيليب بيانكي ومدامته ، وللسيدين جورج بونور وجان غوليه اليد الطولى في نشر هذا المجهود وابرازه الى عالم الفكر العربي . فانا مدين لهذه الشخصيات الكريمة لمساعدتها اياي في تحقيق هذه الامنية الفكرية العزيزة على كل ناطق بالضاد .

تشرين الاول سنة ١٩٤٥

كمال يوسف الحاج

# تصدير

نعبّر عن آرائنا اضطراراً بالفاظ ، ولا نفكر اغلب الاحايين الا تفكيراً فضائياً ، وبعبارة اخرى ان اللغة ترغمنا على ان نجعل بين افكارنا ذلك التفكك عينه ، وتلك الفوارق الجليّة الدقيقة ذاتها التي نقيمها بين الاشياء المادية . ان هذه التسوية نافعة في حياتنا العملية ، ولازمة في اكثر العلوم . غير انه يمكننا التساؤل هل اذا كانت الصعوبات المنيعة التي تثيرها بعض المشاكل الفلسفية لا تنجم عن تمسّكنا الشديد برصف المظاهر اللامكانية في حيّز المكان ، وهل اذا كنا لا نصرم حبل تلك العراقيل احياناً بتغاضينا عن الصور الثخينة التي تحتدم حولها تلك المشاحنات . فعندما نترجم اللاممتد بالممتد ، ونعبّر بالكمّ عن الكيف ، نقيمن التناقض هكذا في قلب المشكلة المعطاة من جرّاء هذه الترجمة المشوهة ، هل نعجب بعد ذلك من رؤية التناقض ثانية كائناً في الحلول التي نستخرج بها هذه المشكلة ؟

لقد ولّينا وجهة بحثنا نحو مشكلة وقع اختيارنا عليها من بين عرمة المشاكل ، وهي مشكلة الحرية المشتركة بين الالهيّات وعلم النفس . وستقود دراستنا للادلاء بان كل جدل يحتدم معمعانه بين الجبريين وخصومهم يستلزم التباساً سابقاً بين الدوام والمكان ، بين التعاقب والتعاصر ، بين الكيف والكمّ : فاذا انحسرت هذه الشبهة ، وازيح عنها اللبس والغموض ، قد تزول الاعتراضات القائمة في سبيل الحرية وتعريفاتنا لها ، وتتلاشى معضلة الحرية ذاتها الى حدّ ما . وقد خصصنا الفصل الثالث من دراستنا هذه لتلك البرهنة ، اما الفصلان الاولان اللذان بحثنا فيها عن الشدة والدوام فها بمثابة مدخل له .

شباط ١٨٨٨ هنري برغسون

## الفصل الأول
# في تشدد الحالات النفسانية

**في المتشدد والممدد** نقرّ عادة بان حالاتنا الوجدانية : كالاحساس ، والعواطف ، والاشواق ، والجهود ، تقبل الزيادة والنقصان ، ويؤكد بعضهم ايضاً امكانية القول عن احساس ما انه يفوق شدة احساساً آخر من جنسه مثنى ، وثلاث ، ورباع . وسنأتي فيما بعد على درس هذه النظرية الاخيرة التي يتذرّع بها علماء النفس الطبيعيون ، ولكن خصوم علم النفس الطبيعي* انفسهم لا يرون غضاضة في التكلم عن احساس ما أنه يربو على غيره شدة ، او عن جهد من الجهود انه اشد من سواه ، وهكذا يقيمون فروقات ( كمّ ) بين حالات باطنية محضة . اما الحس المشترك* فلا ينتكب البتة عن اعطاء حكمه في هذه القضية دون تلجلج ، فيقال انا اشد حراً او اقله ، اكثر غماً او اخفه ، وهو فارق بين الاكثر والاقل لا يستنكره احد منا وان تادينا به الى منطقة الافعال النفسانية ، والاشياء اللاممتدة . ولكن الامر لا يخلو مع ذلك من نقطة يلابسها الابهام ، ومشكلة اشد وعورة مما نتخايله عادة .

عندما نزعم بان عدداً من الاعداد ينيف على سواه ، او ان جسماً من الاجسام يفوق غيره حجماً ، نكون على ثقة بالواقع مما نتكلم لاننا نجابه في الحالتين معاً فضاءآت متفاوتة كما سنوضحه بتفصيل فيما بعد ، فندعو فضاء اوسع ذلك الذي يضم الآخر . ولكن كيف يشمل احساسٌ ما احساساً آخر دونه شدة ؟ هل نقول بان الاول يستلزم الثاني ، واننا ندرك الاحساس الاشدّ شرط ان نجتاز عبر الشدائد الادنى من الاحساس عينه ، واننا نجابه هنا ايضاً الى حد ما نسبة الشامل للمشمول ؟ ان هذه النظرية في المقدار المتشدد

هي نظرية الحس المشترك، ولكن لا نستطيع شدها تعليلا فلسفياً دون ان نزلق في عثره برهان الدور*، لانه من الثابت كون العدد يربو على غيره عند ما يعقبه بطريقة طبيعيه في سلسلة الاعداد، واذا كنا قد تمكنا من وصف هذه الاعداد باتساق متزايد، فلانه يوجد فيما بينها نسب شامل لمشمول، ولاننا نشعر بالكفاءة لتعليل كيفية تفوّق عدد من الاعداد عدداً آخر. فالمشكلة اذن هي ان نعرف كيف تتمكن من تكوين سلسلة كهذه بشدائد ليست اشياء ترصف، وبأي دليل نستنير لنعرف ان حلقات هذه السلسلة تتزايد صعداً مثلا بدل ان تتناقص، الامر الذي يرجع بنا الى التساؤل: لماذا تنقلب الشدة مقداراً من المقادير؟

يكون تهرباً من الصعوبة ليس غير تمييزنا بين نوعين من الكمّ حسب عاداتنا: كمّ متمدد يقاس، وكمّ شديد لا يقاس ولكن يحق لنا القول عنه مع ذلك انه يفوق شدة كمّاً آخر او ينقص عنه؟ لاننا نقرّ هكذا بوجود رابطة مشتركة بين هذين الشكلين من المقدار ما دمنا نسميها مقدارين، ونعلنهما قابلي الزيادة والنقصان على السواء. ولكن ماذا يمكن ان يكون ثمة من عام كمقدار، بين قابل التشدد وقابل التمدد، او بين الممتد وغير الممتد؟ اذا كنا ندعو في الحالة الاولى كمّاً اكبر ذلك الذي يشمل الاخر، لماذا نتكلم بعد عن كمّ ومقدار حيث لم يعد من كينونة للشامل والمشمول؟ فاذا تمكن كمّ ما ان يزيد وينقص، وكنا ندرك في الاكثر الاقلَ، الا يكون هذا الكمّ بذلك عينه ممتداً قابلا للتجزئة؟ اليس من التناقض بعد ذلك ان نتحدث عن كمّ غير قابل للامتداد؟ وعلى الرغم من هذا فان الحس المشترك يتفق والفلاسفة على جعل التشدد المحض مقداراً كما هو الحال في التمدد الصرف. ونحن لا نستعمل الكلمة ذاتها فحسب، بل تنفعل ايضاً بالتأثير ذاته، سواء اكان تفكيرنا يدور حول تشدد اكبر او امتداد اوسع، وان لفظتي «اكبر» و «اصغر» تثيران فينا الفكرة عينها في الحالتين معاً. فاذا تسألنا الآن على ماذا تنطوي الفكرة هذه، يعرض علينا الوجدان صورة شامل ومشمول، فتتمثل شدة اكبر من النشاط مثلاً كخيط ملفوف اكثر طولا، او كنابض يشغل مكاناً اوسع عندما يفلت. وهكذا نجد في فكرة التشدد، والكلمة التي تعبّر عنها ايضاً صورة انصرام حالي وبالتالي تمدد فيما بعد، او صورة امتداد مضمر، او فضاء منكمش اذا جاز لنا التعبير هكذا بهذه الطريقة. فلنعلمنّ اذن باننا نعبّر عن المتشدد بالمتمدد، واننا نقابل بين شدتين، او نعبّر عن هذه المقابلة على الاقل، بحدسنا المبهم لنسبة امتدادين فيما بينهما. ولكن طبيعة هذه العملية هي

التي يصعب علينا حلّها .

ان الحل الذي يتبادر حالاً الى الذهن ، عندما نخوض غمار هذا البحث ، انما هو تحديد شدة احساس ما او حالة من حالات ( انا ) بعدد العلل المادية القابلة القياس ، وامتداد هذه العلل الناتج عنها الاحساس . ولا شك بان احساساً ضوئياً اشد هو الذي حدث او سيحدث بواسطة عدد اكبر من المصادر المشعّة المتماثلة فيما بينها ، والكائنة على مجال واحد من البعد . ولكننا كثيراً ما نحكم على شدة المعلول دون ان نقف على طبيعة العلة ومقدارها . وغالباً ما نساق بشدة المعلول ذاته الى المخاطرة في التكهّن عن عدد العلل وطبيعتها ، فنقوّم هكذا احكام حواسنا التي ترينا العلل تافهة في باديء الامر . وعبثاً يُتعلل باننا نقابل اذ ذاك الحالة الحاضرة في ( انا ) باحدى الحالات السابقة التي نكون قد ادركنا فيها العلة والمعلول ادراكاً تاماً في آن واحد . كذا نتصرف في معظم الاحايين دون ريب ، ولكننا لا نعلل البتة حينذاك فروقات الشدة التي نقيمها بين النفسانيات العميقة المستقر ، الصادرة عنّا لا عن سبب خارجي . ونحن لا نتورع من جهة ثانية بمثل هذه الجرأة في اصدار حكم من الاحكام على شدة حالة نفسانية الا عندما تسترعي انتباهَنا الناحيةُ النفسانية فقط من المظهر ، او عندما يعسر علينا قياس العلة الخارجية التي يُناط بها هذا المظهر . وهكذا نرى بان الألم الذي ينتابنا حين ينزع احد نواجذنا يربو على الالم الذي نشعر به عندما نقتلع شعرة من رؤوسنا . ولا يخامر الفنانَ شكٌ يوماً من الايام بأن اللذة التي تختلج بها جوارحه ، حينما يقف امام لوحة فنية زيتية لمصور ماهر استاذ ، تفوق شدة ما يحس به عندما ينظر الى يافطة مخزن تجاري . وليس من الضروري ان نكون قد سمعنا بقوى جاذبية الالتصاق* لنتثبت انه عندما نلوي نصلة فولاذية نصرف نشاطاً اقل مما نبذله حين نطوي قضيباً من حديد . وهكذا نقابل غالباً بين شدتين من الشدائد دون اقل تقدير منا لعدد العلل وشكل عملها وامتدادها .

ثمة مجال آخر ايضاً في الواقع لافتراض مماثل ادق . نحن نعلم بان النظريات الآلية ، ولا سيما الحركيّة* منها ، تميل الى تعليل ما في الاجسام ، من خصائص ظاهرية وحسية ، باهتزازات محدودة تحدث في دقائق هذه الاجسام ، وان البعض يتنبأون عن البرهة التي تتحول فيها الفروقات المتشددة في الكيفيات ، اي في احساساتنا ، الى فروقات امتدادية في التغييرات التي تعقبها . الا يجوز لنا القول باننا نخمن هذه النظريات ، وان كنا لم نقف عليها ، واننا نحدس اهتزازاً اوسع في الصوت الاشدّ المنتشر ضمن الوسط المرتج ، واننا نشير الى

هذه النسبة الرياضية الدقيقة ، على الرغم من ادراكنا اياها بابهام ، عندما نجزم بان الصوت الفلاني اشد قوة ؟ الا يجوز لنا ، دون ان نجنح الى هذا البعد ، تقعيد قانون ينصّ بان لكل حالة وجدانية اهتزازاً يطابقها في دقائق المادة الدماغية وذراتها ، وان شدة الاحساس تقيس سعة هذه الاهتزازات الجزئية ، وتشابكها ، وامتدادها ؟ ان هذا الافتراض الاخير يوازي السابق احتمالاً على الاقل ، ولكنه لا يزيدنا معرفة في سبيل حل هذه المشكلة . فقد تكون شدة الاحساس دليلاً على وجود عمل قليل او كثير في متعضاتنا*، ولكن الوجدان وحده هو الذي يشعرنا بالاحساس وليس العمل الميكانيكي . ونحن نحكم ايضاً بشدة الاحساس على تراوح كمية العمل المنجز ، وهكذا تبقى الشدة اذن ، في الظاهر على الاقل ، خاصة من خصائص الاحساس ، ونظل نطرح السؤال عنه دائماً : لماذا نقول عن شدة اقوى انها شدة اكبر ؟ ولماذا نفكر بكمّ اكبر ، او بمكان اوسع ؟

**في المشاعر العميقة** وقد ترجع صعوبة هذه المشكلة خصوصاً الى اننا نطلق اسماً واحداً على شدائد متباينة الطبيعة ، فنتمثلها بطريقة واحدة ، كما يحدث ذلك مثلاً ، عندما نتصور شدة عاطفة ، او شدة احساس ، او جهد من الجهود . ونحن نعلم ان الجهد يرافقه احساس عضلي ، وان الاحساسات ذاتها منوطة ببعض الشروط الفيزيقية التي تساهم بوجه الاحتمال في تقديراتنا لشدة هذه الاحساسات . ولكن هذه المظاهر لا تحدث الا على سطح الوجدان ملتحقة دائماً ، كما سنراه فيما بعد ، بادراكنا لحركة ما او لشيء من الاشياء الخارجية . غير ان النفس البشرية تنطوي على بعض الحالات القائمة بذاتها ، خطأً او صواباً : كالافراح الشديدة مثلاً ، والاحزان العميقة ، والاشواق المدركة ، والانفعالات الجمالية*. تلك حالات بسيطة لا يعسر علينا تحديد شدتها الصافية ، لانها خلو من كل عنصر امتدادي . وسنرى بان تشدد هذه الحالات « كيف » بالواقع ، او تنوع تصطبغ به عرمة نفسانياتنا المتراوحة قلة او كثرة ، وزيادة في الايضاح نقول : ان هذه الشدة هي عدد الحالات البسيطة ، قليلة كانت او كثيرة ، التي تتسرب الى الانفعال الاصلي وتضاف اليه .

خذ رغبة من الرغبات المبهمة مثلاً ، وقد استحالت بالتدرج شوقاً شديداً ، تَرَ بان ضآلة شدة هذه الرغبة كانت تقوم بادىء ذي بدء على كونها تبرز لك كانها مفروزة على حدة ، غريبة عن جميع نواحي حياتك الباطنية الباقية . ومن ثم اخذت بالتمدد بعد ذلك شيئاً فشيئاً ، متسربة الى عدد اكبر من العناصر

النفسانية ، ملونة اياها اذا صحّ القول هذا بصبغتها الخاصة . وها ان نظرك الى مجمل الاشياء يظهر لك متغيراً الان الى حد بعيد : الا تستدل على انك مغمور بشوق عميق تلقحت به من ان الاشياء عينها لم تعد تطبعك بالانفعال ذاته ؟ لقد انتعشت الان جميع احساساتك وبعثت افكارك حية كلها من مرقدها ، فدبت فيك كهارب الحياة كانك في ولادة جديدة . ونحن نشعر بما يعادل ذلك في البعض من الاحلام لانستشف فيها غير العادي من المألوف ، ومع ذلك يرن من خلالها لا اعلم اي لحن مبتكر جديد . ذلك اننا كلما سبرنا الغور في بعيد الاعماق الوجدانية يمتنع علينا اعتبار هذه النفسانيات كاشياء توصف . فاذا قلنا بان شيئاً من الاشياء يشغل حيزاً كبيراً في النفس ، او انه يملأ الحيز كله ، وجب علينا ان نقصد بذلك لا غير كون هذا الشيء قد غيّر تنوع الف من المدارك الحسية والتذكارات العديدة فينا ، دون ان يُستشف فيها مع هذا . ولكن الوجدان المحلل ينفر من هذا التمثيل الديناميكي وينزع نحو المعالم الواضحة والفوارق الناتئة التي يسهل عليه التعبير عنها بالالفاظ . وهو يؤثر الاشياء المحدودة الاطارات كتلك التي ندركها في المكان . لذلك نفترض ، والحالة هذه ، بان رغبة من الرغبات قد اجتازت عبر مقادير تتابعت مع بقاء كل شيء آخر على غراره السابق ، كانه يحق لنا التكلم ايضاً عن مقدار حيث لم يعد بعد من وجود لمكان او لكثرة . وكما يوجّه هذا الوجدان المحلل ، نحو مركز محدود من المتعضى ، تلك التقلصات العضلية المتزايد عددها على سطح الجسد ليجعل في هذا المركز نشاطا نامي التشدد ، هكذا نراه يجمّد على حدة بشكل رغبة تتزايد تلك التغييرات المتدرجة التي تحدث في العرمة المبهمة من نفسانياتنا المتعاصرة . ولكن ذلك تغيّر في الكيف لا في المقدار .

ان ما يجعل الامل لذة تستمريء الحياة بظلها كوننا ننسج خيوط المستقبل على نولنا الخاص وفقاً لرغائبنا واهوائنا ، فيظهر لنا محاطاً في وقت واحد بهالة من الاشكال المبهمة الممكنة بالسواء . ولئن تحققت اكثر هذه الاشكال رغبة لدينا واقواها انطباقا لمنازعنا نضطر مع هذا الى التخلي عن الاشكال الباقية ، وبذلك نفقد منها قسما كبيراً وعدداً عديداً . لذا تظل فكرة المستقبل اخصب بكثير من المستقبل ذاته لكونها مشحونة بلا نهاية من الممكنات ، فنستملح الامل اكثر من التملك والتحقيق ، ونؤثر الحلم على الواقعية .

لنحاول الآن استجلاء ما يقوم عليه تزايد شدة الفرح او الحزن في تلك الحالات الشاذة التي لا نرى فيها البتة اثراً من الآثار المادية او دليلًا من

الفن ، وان المناهج الفنية ليست والحالة هذه الا مسالك يستطيع بها الفنان ان يعبّر عن الجميل ، وهكذا يبقى الجمال بجوهره مغلقاً علينا عاصياً مبهماً .
ولكن لنتساءل الآن هل اذا كانت الطبيعة جميلة خلافاً لهذا التآلف البهيج الحسن الكائن في اساليبنا الفنية ، وهل اذا كان لا يحق لنا ان نعتبر الفن من ثم سبّاقاً في كينونته على الطبيعة الخارجية . ومن المستحسن في مثل هذا الموقف الا نتورط في الابعاد ، فنسوق درسنا وفقاً لشروط البحث القويم الصحيح ، مستكنهين الجميل باديء ذي بدء في الروائع الفنية الصادرة عن نشاط مدرك واع . ومن ثم نهبط بانتقال متدرج حذق الى الطبيعة الفنانة حسب هواها الخاص ومنازعها الشخصية . فنرى بان الفن يرمي الى ارقاد القوى العاملة فينا ، او المقاومة بالاحرى في شخصيتنا ، وسوقنا هكذا صاغرين الى حالة من الطاعة التامة التي نحقق فيها تلك الفكرة الموحاة لنا ، فنتّحد والعاطفة المعبّر عنها . واننا نعثر في الاساليب الفنية على تلك المناهج التي نتوصل بها عادة الى الاستهواء المغناطيسي ، غير انها اخف وطأة واكثر لطفاً وروحانية . كذا يوقف الوزنُ والايقاعُ في الموسيقى سريانَ افكارنا واحساساتنا المألوفة بجعلها انتباهنا يتذبذب داخل اطار معين من النقاط المحدودة ، وبتسلطها علينا بعنف واشتداد بحيث تُملأ حزناً عميقاً لاقل همس خفيف نسمعه من صوت يئن . واذا كانت روحنا تنفعل بالاصوات الموسيقية اكثر مما تتأثر باصوات الطبيعة ، فلان الطبيعة لا تخرج عن حد التعبير عن العواطف حال كون الموسيقى تؤشقنا بها عن طريق الايحاء والايماء . فاذا تساءلنا الآن عن مكمن الجمال الشعري يتضح لنا بان الشاعر هو ذلك المخلوق الذي تتحول فيه العواطف الى صور ، والصورُ عينها الى كلمات موقعة متوازنة لتفصح عن تلك الصور . ولو استعرضنا بدورنا نحن هذه الصور نفسها امام اعيننا لما تأخرنا عن ان تنفعل ايضاً بالعاطفة التي كانت المعادل الانفعالي لهذه الصور . غير انها لا تتحقق لنا هذه الصور بقوة عنيفة امام بصيرتنا الا اذا صُكّت حركات متوازنة موقعة تهدهد نفسنا لتغفى روحُنا وتنسى ذاتها كأنها في حلم تفكر مع الشاعر وترى ما يراه . والفنون التجسيمية* ايضاً تطبعنا بمثل هذا التأثير عينه عن طريق هذا الرسوخ المستقر الذي تفرضه على الحياة ، فيسري هذا الجمود بعدوى جسمي الى انتباه الناظر . واذا كانت نحاتة الاقدمين في بدائع تماثيلهم تعبر عن انفعالات خفيفة تكاد تلمس هذه النحاتة لمساً سريعاً كهب النسيم ، فان الوجه الشاحب الذي يتشح به الحجر ، مقابلة لذلك ، يلبس العاطفة المعبر عنها والحركة المبدؤ بها لا اعلم اي شيء مبرم ابدي يستوعب فكرنا كله ،

وفيه تحقق ارادتنا . واننا نجد ايضاً في فن العمارة ، وسط هذا الرسوخ الثابت والجمود الرهيب ، ما يشبه الايقاع . فاتساق الاشكال وتكرار الصورة البنائية عينها يدهدان ادراكنا ضمن نقاط متماثلة تتعرى بها من هذه التغييرات المستمرة في حياتنا اليومية . وان مجرد الايماء حينذاك الى فكرة من الافكار هو كاف كي تطفح روحنا بالفكرة هذه كلها . وهكذا يرمي الفن الى الايماء والعدوى ، فيطبعنا بعواطف لا يرسلها غير موحاة بطرف خفيف من الابعاد ، محجماً بملء ارادته عن تقليد الطبيعة عندما يجد اساليب انفذ وامضى . قد توحي الطبيعة كالفن ايضاً ، ولكنها خلو من الايقاع غير انها تستعيض عن ذلك بالالفة الدائمة التي تخلقها بيننا وبينها مشاركتنا معاً في تلقي العوامل والمؤثرات ، الامر الذي يجعلنا نتعاطف بالسواء عند اقل ايماء كما ينباخ المنوَم لسطوة المنوِّم بقوة الاستهواء والتمغنط . اما هذا التعاطف فانه لا يحدث خاصة الا عندما يعرض علينا الجمالُ من الكائنات ما اعتدلت مقاييسها بحيث يشطر انتباهنا شطراً عادلاً بين اجزائه ، دون ان يطول بنا الوقوف على قسم واحد من هذه الاقسام . ولما كان ادراكنا يتهدهد بهذا النوع من الاتساق فلا شيء يوقف من ثم انطلاق حساسيته الدفاقة التي ترقب زوال العقبة لتنفعل عن طريق التعاطف . فيتضح لنا من هذا التحليل بان العاطفة الجمالية ليست عاطفة خاصة ، بل ان كل عاطفة تأخذ طابعاً جمالياً شرط ان لا تسبِّب بل توحي . فتارة تكاد تعرقل فينا الفكرةُ الموحاةُ نسيجَ نفسانياتنا التي تؤلف تاريخنا ، وطوراً تسلخ انتباهَنا عنها دون ان تفقدنا رؤيتها مع ذلك ، واحياناً تصعقنا بعنف فتستوعبنا وتتسلط على انفسنا بكاملها . وهكذا نرى في نمو العاطفة الجمالية مراحل متمايزة كما هي الحالة في الاستهواء المغناطيسي . وهذه المراحل ليست تغييرات في الدرجة بقدر ما هي تغييرات في الحالة والطبيعة . ولكن قيمة الروائع الفنية لا تقاس بالقوة التي تسطو بها علينا العاطفةُ الموحاةُ بقدر ما تقاس بثروة هذه العاطفة نفسها وغناها . وبعبارة اخرى اننا نميز غريزياً ، بجانب المراتب في الشدة ، مراتبَ عمق وارتفاع . فنرى في تحليلنا لهذا المفهوم الاخير بان عواطف الفنان وافكاره التي يوحيها لنا ، تلخّص وتعبّر عن قسم من تاريخه ، قلّ هذا التاريخ او كثر . فاذا كان الفن الذي لا يُنتج غير احساسات هو فن هزيل ، فلأن التحليل لا يرى غالباً في الاحساس شيئاً آخر سوى هذا الاحساس عينه . ولكن اكثر الانفعالات تشحن معها الف عاطفة وفكر واحساس يدّخر فيها ، وهكذا نرى بان كل انفعال هو حالة فريدة لا تحدَّد ، علينا ان نعيش

ثانية حياة ذلك الذي خبرها كي نعيا في نسختها الاصلية المركبة . والفنان يرمي الى ان يدخلنا الى اعماق هذا الانفعال الفني ، الشخصي ، المبتكر ، والى ان يجعلنا نحس الشيء الذي لم يستطع افهامنا اياه . لذلك نراه يلتقط من بين انعكاسات هذه العاطفة الى الخارج ، تلك التي يقلدها جسمنا آلياً عندما يلحظها ، وان كان بخفة ، بحيث انه يضعنا دفعة واحدة في الحالة النفسانية الفائقة التي اثارت تلك الانعكاسات الخارجية . وهكذا تدكّ السدود ، وتقمع الحواجز التي يقيمها الزمان والمكان بين وجدانه ووجداننا . فبقدر ما تكون تلك العاطفة التي يدخلنا فيها خصبة مليئة بالاحساسات والانفعالات ، بقدر ما يكون للجمال المعبر عنه عمق وارتفاع . ان الشدائد المتعاقبة في العاطفة الجمالية هي تغييرات حالة حادثة فينا ، تكون مراتبُ العمق فيها عددَ النفسانيات الاولية ، قلّت او كثرت ، التي نستشفها بغموض في الانفعال الاصلي .

لنتفحص الان العواطف الاخلاقية . فنرى بان الشفقة مثلا تقوم بديًا على ان نضع انفسنا بالفكر محل الاخرين ، ونتألم المهم . ولو كانت الشفقة غير هذا ، وفقاً لما يزعمه البعض ، لاندفعت بنا نحو الفرار من البائسين بدل ان نمد لهم يد المعونة ، لأن الألم يرعب نفسنا بالفطرة فنسترهبه ونخافه . قد يكون الاحساس بالرعب نقطة الانطلاق في عاطفة الشفقة . ولكن عنصراً ثالثاً لا يتنكّب عن الالتحاق به ، وهو الافتقار الى مساعدة الآخرين ، والتفريج عن كربهم . فهل نقول مع « لاروشفوكول » بان هذا التعاطف المزعوم يكون احتسابا لا غير او « ادراكا سابقا فطنا للالام ؟ » . قد يلعب الخوف بعض الدور ايضاً في ايقاظ عاطفة الرحمة التي تثيرها فينا الالام عند الغير . ولكن هذه النواحي ليست الا مظاهر سفلية من الشفقة . لأن الشفقة الحقة هي اشتهاء الألم لا الاستطارة منه خوفا وارتعابا . الشفقة رغبة خفيفة نكاد نريدها محققة ، ومع ذلك تثار فينا قسراً كأن الطبيعة قد اقترفت عدائاً جائراً ، فوجب علينا والحالة هذه ان نتدخل في الامر لنزيل شبهة كل مؤآمرة نحوكها مع الطبيعة في هذا الجور . ان جوهر الشفقة اذن هو افتقار الى التواضع والتصاغر ، وتوقان الى خفض الجناح . ولهذا التلهف المؤلم سحر خاص مع ذلك لانه يرفعنا في سريرتنا ، فيعلو شأننا في اعتبار انفسنا ونشعر اننا في اعتلاء يسمو بنا عن المنافع الحسية التي يعتق منها فكرنا ولو الى حين . فتشدد الشفقة نمو كيفي اذن في عبورنا من الكره الى الخوف ، ومن الخوف الى التعاطف ، ومن التعاطف الى التواضع .

**النشاط العضلي** سنقف عند هذا الحد في دراستنا التحليلية ، لأن الحالات النفسانية التي أتينا على تحديد شدتها فوق هذا الكلام انما هي حالات غاية في الندورة ، اذ لا نعثر البتة على شوق ، او رغبة ، او فرح ، او على حزن من الاحزان ، لا تماشيه بعض العلامات الجسمية ، وهي علامات حيثما ظهرت تساعدنا بوجه الاجمال على تقدير الشدائد . اما الاحساسات المحضة فانها ترتبط علانية بسببها الخارجي ارتباطاً قوياً ، وعلى الرغم من انه لا يمكننا تحديد تشدد الاحساسات بمقدار سببها ، فثمة دون ريب علاقة من العلاقات بين هذين الطرفين . وكثيراً ما يبرز الوجدان في البعض من هذه المظاهر بشكل تبسط امتدادي ، كما هو الحال في النشاط العضلي مثلاً . فلنجابه الآن هذه الظاهرة الاخيرة ، منتقلين هكذا دفعة واحدة الى الطرف الثاني من سلسلة الوقائع النفسانية .

اذا كان ثمة من مظهر يعرض على الوجدان فوراً بشكل كمّي ، او على الاقل بشكل مقداري ، انما هو النشاط العضلي دون ريب . اذ يتراءى لنا فيه بان القوة النفسانية محتبسة داخل الروح كالاعاصير المأسورة في كهف « إيول » تترصد السوانح المناسبة لتندفع الى الخارج . ولكن الارادة ترقبها شاقة لها فجوة تتصرف منها بين الفينة والفينة ، معادلة هذا الانصباب معادلة دقيقة تتفق والعمل المقصود . واذا امعنا التبصر في هذه النظرية المنحرفة في النشاط ، يتضح لنا بانها تساهم مساهمة فعالة في تكوين عقيدتنا بالمقادير المتشددة . ولما كان النشاط العضلي المنبسط في المكان ، والمعلن لنا بمظاهر تقاس ، يبرز لنا كانه وُجد قبل هذه الانعكاسات الى الخارج ، ولكن بحجم اقل وفي حالة من الانكماش ، فلا نتردد من ان نصرم هذا الحجم اكثر فاكثر متوهمين في النهاية بان حالة نفسانية محضة ، لا تشغل فضاء ما ، هي مقدار على الرغم من كل هذا . والعلم ذاته يميل الى تعزيز هذا الوهم الذي يتذرّع به الحس المشترك في هذه النقطة . فيقول لنا الاستاذ باين (BAIN) مثلاً « ان الاحساس التابع للحركة العضلية يتفق والتيار المركزي الطارد في النشاط العصبي » فالذي يدركه الوجدان اذن هنا انما هو قذف هذه القوة العصبية . ويتحدث الاستاذ ونط (WUNDT) ايضاً عن احساس محوري المصدر مرافق لتحريك العضلات المقصود ، وقد ذكر مثل المفلوج « الذي يحس بالقوة التي يبذلها عندما يهم برفع ساقه ، وان بقي هذا الساق جامداً دون حراك (١) » ، وان اكثر المؤلفين

(1) Psychologie physiologique, trad. Rouvier, tome I, page 423

يقفون بجانب هذا الرأي الذي كاد يصبح ناموساً مطلقا في العلوم الايجابية لو لم يقم منذ بضع سنوات الاستاذ وليم جيمس (WILLIAM JAMES) لافتاً انظار الفيزيولوجيين الى ظواهر قلّ من يلاحظها ، ومع ذلك فهي تضرب بسهم وافر من الخطورة .

عندما يحاول المفلوج رفع العضو المشلول يصعب عليه كثيراً ان ينجز هذه الحركة المقصودة . غير انه يحدث حركة ثانية ، شاء ذلك ام اباه ، في ناحية من النواحي الاخرى ، والا لما كان ثمة من وجود للاحساس بالنشاط (١) . وكان فولبيان (VULPIAN) قد سبقه الى الاشارة بانه لو طلب من مفلوج نصفي* ان يطبق قبضة يده المريضة لاطبق اليد المتعافية دون ما ارادة منه . وقد نوّه فريية (٢) (FERRIER) الى ما هو اشد من هذا ايضاً ، ذلك ان تبسط ذراعك جانباً سبابتك قليلا كأنك موشك ان تضغط على نابض المسدس . قد لا تحرك اصبعك ، ولا تقلص عضلا من عضلات يدك ، ولا تبدي حركة ظاهرة ، ومع ذلك تحس بانك تبذل شيئاً من النشاط . واذا احكمت الروية تتيقن من ان هذا الاحساس في النشاط يتفق وجمود عضلات صدرك ، وان اللهاة* تقفل ، وانك تقلص عضلاتك التنفسية تقلصاً شديداً . ولكن هذا الاحساس بالنشاط يتلاشى ويمحى اثره حالما يستعيد التنفس مجراه الطبيعي ، ما لم تكن قد حركت اصبعك بالواقع . وهكذا تبيّن لنا هذه الحوادث اننا لا ندرك قوة نقذفها ، بل حركة العضلات التي تنتج عنها القوة . ويرجع ابتكار الاستاذ وليم جيمس الى انه قد اثبت هذا الافتراض بامثلة لا تدحض البتة . وهكذا يحاول المريض ان يميل بطرف عينه الى جهة اليمين عندما يشل العضل الوحشي الايمن* في العين . ومع ذلك تتراءى له الاشياء كأنها في اندفاع الى الناحية اليمنى . ولما كان عمل الارادة لم يُحدث شيئاً ، فقد لزم على حد تعبير هلمولتز (٣) (HELMHOLTZ) ان تكون قوة الارادة قد عُرضت على الوجدان . وقد رأى الاستاذ جيمس انهم لا يعيرون انتباههم الى ما يحدث في العين الثانية المغطاة حين التجربة . فهي تتحرك مع ذلك ، ولا يعسر علينا اثباته لان الذي يُشعرنا بالنشاط ، ويقنعنا ايضاً بحركة الاشياء التي تدركها العين اليمنى ، انما هي العين اليسرى التي يحس بها الوجدان . وقد ساقت هذه الملاحظات

---

(1) W. James, Le sentiment de l'effort (Critique philosophique, 1880, tome II )
(2) Les fonctions du cerveau, page 358 (trad. fr)
(3) Optique physiologique, trad. fr, page 764.

المتعددة الاستاذ جيمس الى التثبت من ان احساسنا بالنشاط انما هو احساس مركزي جاذب " ، لا مركزي طارد . فنحن لا نعي قوة نقذفها في المتعضى ، لان احساسنا بقوة عضلية « انما هو احساس مركب ناتج عن العضلات المتقلصة ، والرباطات المتشددة ، والمفاصل المتكمشة ، وجمود الصدر ، وفتحة اللهاة ، وتقطب الحاجبين ، وصرّ الفكين بعضهما على بعض » وبالاجمال هو احساس صادر عن جميع نقاط المحيط حيث تُحدث القوةُ تغييراً من التغييرات .

لا نريد التشيع لحزب من الاحزاب في هذه المساجلة ، ولا نرمي ايضاً الى معرفة هل اذا كان الاحساس بالقوة محوري المصدر ام محيطياً . انما جلّ وكدنا ان نعرف على ماذا يقوم ادراكنا لشدتها . وحسبنا مراقبة انفسنا بامعان واحكام انصل ، في هذه النقطة ، الى نتيجة لم يشر اليها الاستاذ وليم جيمس ، ولكنها تتفق تام الاتفاق مع روح مبدئه ، وهي انه كلما زادت القوة زاد معها عدد العضلات المتقلصة التي تساهم فيها ، وان ادراكنا الظاهري لقوة اشد في مركز معين من المتعضى يرجع بالواقع الى ادراكنا لسطح اوسع في الجسم يساهم في هذه العملية .

حاول مثلا ان تشدّ « اكثر فاكثر » على قبضة يدك ، يظهر لك ان الاحساس بالنشاط القائم برمته في يدك يمرّ بالتعاقب عبر مقادير متزايدة . ويدك هذه لا تشعر بالواقع الا بالشيء عينه دائماً ، ولكن الاحساس الكائن في قبضة يدك باديء ذي بدء ، يأخذ باجتياح ذراعك من ثم ، متسلقاً بعد ذلك كتفك ، فاذا بذراعك الثاني يتشنج ، فساقاك ، وفي النهاية يتعطل التنفس ، ثم يساهم الجسم كله في هذه العملية . ولكنك لا تعي مباشرة هذه الحركات المتلاحقة ما لم تحذَر الى ذلك . فقد كنتَ تعتقد حتى الآن ان ثمة حالة وجدانية واحدة تتغير مقدارياً . وكنتَ تظن ، عندما تصرم شفتيك مثلا الواحدة على الاخرى اكثر فاكثر ، انك تشعر في هذا المركز باحساس واحد يتزايد قوة . وهنا ايضاً يتضح لك ، اذا امعنت الروية بعض الشيء ، بان هذا الاحساس يظل ذاته ، ولكن بعض عضلات الوجه ، والرأس ، فباقي الجسم ، تكون قد ساهمت في هذه العملية . لقد شعرت بهذا الغزو المتدرج ، او التوسع السطحي القائم على كونه تغييراً كمّياً بالواقع . وبما انك لم تفكر الا بشفتيك المصرورتين فقد اقمت الازدياد في هذا المركز ؟ وجعلت القوة النفسانية المبذولة مقداراً ، وان لم تكن على شيء من الامتداد ؛ راقب مثلا رجلا يرفع اثقالا يتزايد وزنها اكثر فاكثر ، ترَ بان التقلص العضلي

يتشعّب شيئاً فشيئاً في جميع نواحي جسمه . اما الاحساس الخاص الذي يشعر به في ذراعه العامل فانه يبقى ثابتاً مدة طويلة من الزمن ، ولا يتغير البتة الا كيفياً ، اذ ينقلب الثقل تعباً فالماً . ومع ذلك يعتقد الرجل انه يعي ازدياداً مستمراً من النشاط النفساني المزدحم في الذراع ، فلا ينتبه الى خطأه الا اذا حُذرّ الى ذلك ، لما هو عليه من الميل الى قياس الحالة النفسانية المعطاة بالحركات الواعية التي تتبعها . ان زبدة ما نستنتجه من هذه الوقائع ومن كثير غيرها ايضاً مماثل لها ، ترينا بان وعينا للازدياد في النشاط العضلي يرجع الى ادراك مزدوج لعدد اكبر من الاحساسات المحيطية ولتغيير كيفي يحدث في البعض من هذه الاحساسات .

وها نحن مساقون ايضاً لتحديد قوة سطحية كما فعلنا ذلك في تحديدنا لشدة عاطفة عميقة من عواطف النفس . ففي الحالتين نمو كيفي وتعقّد متزايد ندركه بابهام . ولكن الوجدان الذي ألف التفكير فضائياً واعتاد على مخاطبة ذاته بما يفكر ، هذا الوجدان يشير الى العاطفة بكلمة واحدة جاعلاً القوة في المركز الذي تعطي فيه عملاً نافعاً . اذ ذاك يدرك قوة متشابهة لذاتها دائماً ، لا تتزايد الا في المحل الذي عيّنه لها ، ويدرك عاطفة تنمو دون ان تتغير طبيعتها لأن اسمها لم يتغير . وقد نجد خطأ الوجدان هذا كائناً ايضاً في تعليله الحالات المتوسطة الحادثة بين القوى السطحية والعواطف العميقة المستقر . فثمة عدد كبير من الحالات النفسانية التي توافقها حقاً تقلصات عضلية واحساسات محيطية ، فتتماسك تارة هذه العناصرُ السطحيةُ فيما بينها بفكرة تأملية محضة ، وطوراً تترابط بعضها مع بعض بتمثيل عملي ، فتكون القوةُ عقليةً او انتباهاً في الحالة الاولى ، وفي الحالة الثانية تُحدث انفعالات عنيفة حادة الجيشان كالغضب ، والخوف ، والحزن ، والشوق ، والرغبة ، وبعض انواع الفرح . فلنوضحن باقتضاب ان تحديد الشدة ذاته ينطبق هنا ايضاً على هذه الحالات المتوسطة .

**في الانتباه والتشرد** ليس الانتباه مجرد مظهر فيزيولوجي . غير اننا لا ننكر مع ذلك ما يرافقه من الحركات التي لا تكون علتّه ولا معلولَه ، بل قسماً منه تبرزه امتداداً كما اشار الى ذلك بدقة واحكام الاستاذ ريبو (١) (RIBOT) . وقد كان فخنر (FECHNER) يُرجع الاحساس بقوة الانتباه في حاسة من الحواس الى الاحساس « الحادث بتحريكنا انعكاسياً تلك العضلات

(1) Le mécanisme de l'attention. Alcan 1888.

المتصلة بمختلف الاجهزة الحسية » . وقد استرعى انتباهه هذا الاحساسُ الواضح الناجم عن تقلص جلدة الرأس وتشددها ، وهذا الضغطُ الكابس على مجمل الجمجمة الذي نشعر به متجهاً من الخارج الى الداخل ، عندما نبذل جهداً جيداً لنتذكر شيئاً قد طواه النسيان في غياهب ظلماته . وقد درس ( ربيو ) عن كثب تلك الحركات الخاصة بالانتباه الارادي ، فقال « تكتز عصابة الجبهة في الانتباه ، ثم يشدّ صوبه ... هذا العضلُ الحاجبَ ، فيرفعه راسماً خطوطاً معترضة فوق الجبهة ... وفي اشد الحالات انتباهاً ، يُفتَح الفم باتساع ، فتتمدد الشفتان عند الصغار وعند الكبار ، وترتخيان في الانتباه الشديد ، او يحدث ما يشبه الرغوة » . لا شك بان الانتباه يقوم على عنصر نفساني صرف ، إن لم يكن غير هذا الاقصاء المقصود لكل فكرة غريبة لا تشغل اهتمامنا . ومع ذلك يظل الاعتقاد راسخاً فينا ، بعد ان نقوم بهذا الاقصاء ، اننا نعي تشدداً متزايداً في النفس او قوة لامادية في حالة النمو . والحقيقة هي اننا لا نجد في هذا الانفعال ، عندما نحلله ، شيئاً آخر غير احساس لتقلص عضلي يجتاح سطحياً او يتغير في طبيعته ، فتتحول فيه الشدة من الضغط ، الى التعب ، فالى الالم بعد ذلك .

ونحن لا نرى فرقاً اساسياً بين قوة الانتباه وما يمكننا تسميته بنشاط تشدد النفس كالرغبة الحادة مثلاً ، او الغضب الهائج ، او الحب العنيف ، او الحقد الجامح . فلكل من هذه الحالات جهاز من التقلصات العضلية التي تربطها فيما بينها فكرةٌ من الافكار ، هي في الانتباه الفكرةُ الواعيةُ لأن ندرك ، وفي الانفعال الفكرةُ اللاواعيةُ التي تدفعنا الى العمل . وان شدة هذه الانفعالات القوية ليست شيئاً آخر بالواقع غير التشدد العضلي الذي يرافقها . وقد وصف ( داروين ) بدقة فائقة دلائل الغضب الفيزيولوجية ، قال : « تتسارع نبضات القلب ، ويحمر الوجه متشحاً بشحوب ترابي ، ثم يتضاءل التنفس ، ويرتفع الصدر ، وتتسع دائرتا الانف المرتجف ، وكثيراً ما يضطرب الجسم بكامله ، ثم يعطل الصوت ، وتحرج الاسنان ، فيتهيج الجهاز العصبي عادة بعد ذلك لأي عمل مثير جنوني ... وان هذه الحركات تمثل لنا على وجه التقريب ذلك التأهب للضرب والمشاجرة مع العدو (١) » . لن نذهب الى المدى الذي جنح اليه الاستاذ جيمس (٢) في زعمه بان الانفعال الغضبي انما هو مجموع هذه الاحساسات العضوية . ففي الحمق دائماً عنصر

(1) Expression des émotions. page 79
(2) What is an emotion ? Mind 1884 page 189

نفساني لا يتحول ، ان لم يكن غير فكرة الضرب هذه او المشاجرة التي تكلم عنها داروين ، وهي فكرة تسيّر حركات مختلفة عديدة في اتجاه واحد مشترك . وعلى الرغم من ان هـذه الفكرة هي التي تحدد سير الحالة الانفعالية والحركات المرافقة لها في وجهة ما ، فان الشدة المتزايدة في الحالة عينها لا تكون شيئاً آخر غير الاهتزاز المتزايد في المتعضى ، وهو اهتزاز لا يصعب على الوجدان قياسه بعدد السطوح المساهمة وامتدادها . وعبثاً يتعللون ان ثمة ثورات غضبية مكبوتة اشد ، ذلك انه حينما ينطلق الانفعال حراً الى الخارج لا يقف الوجـدان عند حـد تفاصيل الحركات المعاصرة . ولكنه يقف عندها بالعكس ويصب قواه عليها وقت يحاول اخفاءها . فاذا حذفنا كل اثر اهتزازي عضوي ، وكل ميل ارادي لتقلص عضلي ، لا يرسب من الغضب الا فكرة لا غير . واذا اصررت على جعله انفعالا ، يصعب عليك ان تعزو اليه شدة من الشدائد .

**في الانفعالات القوية** يقول هربرت سبنسر ( ١ ) « يعبّر عن الخوف الشديد بصيحات قوية ، ومحاولات للهرب او الاختباء ، وباضطرابات ونبضات » ونحن نذهب الى ابعد من ذلك فنقول بان هذه الحركات انما هي قسم من الخوف ذاته ، بما يصير انفعالا ذا قابلية لاجتياز مراتب مختلفة من التشدد . فاذا الغينا هذه الحركات جمعاء لا يرسب من الخوف المتراوح شدة غير فكرة الخوف ، وهو تمثيل عقلي نتصور به خطراً سيداهمنا ، علينا ان نتحاشاه . وثمة ايضاً حدة في الالم ، والفرح ، والكره ، والحياء ، تسبب عنها الحركات التي تكون بمثابة ردود فعلية يبدأ بها المتعضى ويدركها الوجـدان . قـال داروين ( ٢ ) : « يخفق القلب في الحب ، وتتسارع اللهثات ، ويحمر الوجه ايضاً » . والكره كذلك يطبعنا بحركات اشمئزاز نكررها ، دون وعي منا ، وان كان الحياءُ مجردَ تفكير باطني في الماضي . وهكذا نرى بان حدة هذه الانفعالات تُقدّر بعدد الاحساساتُ المحيطة ، وبطبيعة هذه الاحساسات التي ترافق الانفعالات . فكلما خمد هيجان الحالة الانفعالية مستكناً في الاغوار ، تحولت هذه الاحساسات المحيطة الى عناصر باطنية ، فلا تعود حركاتنا الخارجية هي التي تنتحي وجهة ما ، بعدد قليل او كثير ، بل افكارنا وتذكاراتنا ووجدانياتنا عموماً . فـلا يوجـد اذن فرق

(1) Principes de Psychologie, t I, p. 523
(2) Expression des émotions. page 84.

اساسي ، من حيث الشدة ، بين العواطف العميقة المستقر التي تكلمنا عنها في بدء رسالتنا هذه ، وبين الانفعالات الحادة او العنيفة التي اتينا على استعراضها الان . واذا قلنا بان الحب ، او الحقد ، او الرغبة ، يزداد كل منه تهيجاً ، يكون معنى ذلك انه ينعكس الى الخارج ، ويشع على السطح ، فتقوم الاحساسات المحيطية مقام العناصر الباطنية . ولكن شدة هذه العواطف ، سواء أكانت عميقة او سطحية ، واعية او غير واعية ، تشمل كثرة من الحالات البسيطة التي يستشفها الوجدان فيها بشيء من الغموض .

**في الاحساسات العاطفية** لقد اكتفينا حتى الان بقوى وعواطف هي حالات مركبة لا تقوم شدتها تمام القيام على علة خارجية . ولكن الاحساسات تظهر لنا ايضاً كأنها حالات بسيطة : فعلى اي شيء يقوم مقدارها ؟

تتغير شدة الاحساسات بتغير العلة الخارجية . والشدة عينها انما هي المعادل الوجداني لهذه الاحساسات . فكيف نعلل تسرب الكمّ الى معلول لا يقبل الامتداد والتجزئة ؟ من واجبنا ، في الرد على هذا السؤال ، ان نميز اولا بين الاحساسات العاطفية والاحساسات التمثيلية . ولا شك باننا نعبُر تدريجياً من الواحدة الى الاخرى ، وانه يوجد عنصر عاطفي في اكثر تمثلاتنا البسيطة . فلا شيء يمنعنا ، والحالة هذه ، من ان نستخرج هذا العنصر ، ونبحث بانفراد عن الشيء الذي تقوم عليه شدة احساس عاطفي كلذة من اللذات مثلا ، او ألم من الآلام .

قد تعود صعوبة هذه المشكلة الى كونها مسببة خصوصاً عن اعتبارنا الحالة العاطفية ترجمة وجدانية لاهتزاز عضوي، او كصدى داخلي لعلة خارجية . فنلاحظ عادة ان اهتزازاً عصبياً اكبر يطابقه احساس اشد في اغلب الاحايين ، ولما كانت هذه الاهتزازات غير واعية ، من حيث انها حركات ، لانها تُعرض على الوجدان بشكل احساس لا يماثلها البتة ، فلا نرى نحن كيف ان هذه الاهتزازات تنقل الى الاحساس شيئاً من مقدارها الخاص ، اذ لا نجد رابطة مشتركة بين مقادير يمكن وصفها كاتساع الارتجاج مثلا ، وبين احساسات لامكانية . واذا تراءى لنا ان الاحساس الاشد يشمل الاحساس الاقل شدة ، متخذاً بذلك شكل مقدار كالاهتزاز العضوي عينه ، فلانه يحتفظ بشيء من الاهتزاز الطبيعي المقابل له . غير انه لا يحتفظ بشيء من الاهتزاز إن كان مجرد ترجمة وجدانية لحركة الذرّات الدقيقة . فهذه الحركة بذلك عينه انها تترجم بلذة من اللذات ، او بألم من الآلام ، تبقى غير وجدانية من حيث انها

حركة جزئية .

فلنتساءل الآن بعد ذلك هل اذا كان الالم او اللـذة ، بدل ان يعبّرا فقط عما حدث او يحدث الآن في المتعضى كما نعتقده عادة ، لا يشيران ايضاً الى ما سيحدث او يتحفز لأن يحدث في المستقبل . اذ لا يحتمل بالواقع ان تكون الطبيعة عملية الى هذا الحد باسنادها الى الوجدان مجرد المهمة النفعية لا غير في ارشاده ايانا عن الماضي او الحاضر فقط اللذين يكونان قد خرجا عن حيز مقدرتنا . فلنتنبهن علاوة على ذلك باننا نعبُر صعوداً بتدرج خفي من الحركات الآليـة الى الحركات الحرة المغايرة للاولى ، وبان هـذه الاخيرة تعرض علينا احساساً عاطفياً متوسطاً بين العمل الخارجي المسبب وبين الرد الفعلي المقصود الناجم عنه . ولا يصعب علينا ان نتصور كون جميع اعمالنا آلية من قبل ، ونحن نعرف عدداً كبيراً من الكائنات يوقظ فيها الاستحثاث الخارجي رداً فعلياً محدوداً دون المرور بالوجدان . فاذا وجد الألم ، او وجدت اللذة عند بعض الكائنات المتميزة عن سواها ، فذلـك لكي تتمكن هذه الكائنات من الصمود في وجه الرد الفعلي الذي سيحدث . فاما انه لا يكون ثمة من مبرر لوجود الاحساس او انه بدء الحرية . ولكن كيف نقاوم الرد الفعلي الذي يتهيـأ اذا لم يعلمنا الاحساس عن طبيعته باشارة ما ؟ وماذا يمكنها ان تكون تلك الشارة غير بعض التخطيط او التكوين السابق للحركات الآلية المقبـلة الكائنة في قلب الاحساس الذي نشعر به ؟ فالحالة العاطفية لا تعادل اذن ذلك الاهتزاز فقط ، او الحركات ، او المظاهر الطبيعية التي كانت ، ولكنها تعادل خصوصاً تلك التي تتهيأ لأن تكون ، تلك التي تريد ان تكون .

مما لا ريب فيه اننا لا نرى باديء ذي بدء كيف يحلّ المشكلةَ هـذا الافتراضُ ، لاننا نبحث عما يمكن ان يكون هنالك من مشترك بين ظاهرة طبيعية وبين حالة وجدانية من حيث المقدار . ويظهر اننا نقف عند حـد قلب المشكلة فقط عندما نجعل من الحالة الوجدانية الحاضرة اشارة تفيدنا عن الرد الفعلي المقبل ، بدل ان تكون ترجمة نفسانية للاستحثاث الخارجي . ومع ذلك فان الفارق عظيم بين الافتراضين ، لان الاهتزازات الجزئية التي تكلمنا عنها سابقاً غير وجدانية بالضرورة ، اذ لم يوسب منها شيء في الاحساس الذي يعبّر عنها . ولكن الحركات الآلية التي تنزع الى ان تعقب الاحساس الذي نتلقاه ، وتتبعه طبيعياً ، تكون بوجه الاحتمال وجدانية من حيث انها حركات : والا لما كان من مبرر لوجود الاحساس عينه القائمة مهمته على ان

يدعونا الى الاختيار بين هذا الرد الفعلي الآلي وبين حركات اخرى ممكنة ايضاً . فلا تكون شدة الاحساس العاطفية اذن الا الوعي الذي ندرك به حركات لاارادية تبدأ مرتسمة الى حد ما في هذه الحالات التي كان بامكانها ان تتبع مجراها فيما لو كانت الطبيعة قد جعلت منا كائنات آلية لا كائنات واعية .

اذا صحّ هذا التعليل يمتنع علينا ان نشبه ألماً من الآلام ذا شدة متزايدة بصوت واحد من السلم الموسيقي يزيد ارتفاعاً ، بل بسنفونيا فيها عدد من الآلات العازفة المتكاثرة . ففي قلب الاحساس الاصلي الذي يعيّن الايقاع لمجمل الاحساسات الاخرى ، يستشف الوجدان عدداً من الحالات النفسانية الاولية تعبّر لنا عن ضروريات المتعضى الجديدة حيال الموقف الجديد الحادث له ، وبعبارة اخرى اننا نقدر شدة الألم بالمقدار الذي يساهم به جزء من اجزاء المتعضى المتراوح كبراً او صغراً . وقد لاحظ الاستاذ ريشيه (١) (RICHET) باننا نرجع ألمنا الى مركز ما بطريقة ادق واحكم بقدر ما يكون الألم ضعيفاً . فاذا اشتد هذا الالم وعظم ، ارجعناه الى مجمل العضو المريض . وقد ختم كلامه قائلاً : « يتشعب الألم بقدر ما يشتدّ (٢) » . ونحن نرى من اللازم علينا ان نعكس هذه العبارة ، فنحدد شدة الألم بعدد اجزاء الجسم وامتداد هذه الاجزاء التي تساهم في هذا الألم ، وتقاوم علانية امام الوجدان . وحسبنا قراءة الوصف الممتع الذي اعطاه المؤلف ذاته الاستاذ ريشيه عن الكره لنقتنع بصحة هذا الزعم ، قال : « قد لا يحدث قرف ولا تقيء اذا كان الاستحثاث ضئيلا .... واذا تعدّى حدّ الرئوي المعدي* ، وتشعب مجتاحاً جهاز الكيان العضوي برمته تقريباً ، فان الوجه يعلوه الشحوب ، وتنقبض عضلات الجلد الاملس ، ثم يغشاه العرق البارد ، ويتوقف القلب عن ارسال نبضاته . وبكلمة مجملة نقول انه يحدث خلل عام عضوي ناتج عن حثّ الرم المستطيل* . ذلك اوضح تعبير عن الكره (٣) » ولكن هل تكون الشدة مجرد تعبير فقط ؟ وعلى ماذا يقوم اذن هذا الاحساس العام في الكره ، ان لم يكن على مجموع هذه الاحساسات الاولية ؟ وماذا يمكننا ان نقصد هنا بالشدة المتزايدة ان لم يكن تزايد الاحساسات المضافة دائماً الى تلك التي ادركت قبلا ؟ لقد رسم لنا داروين صورة شيقة

(1) L'homme et l'intelligence, p. 36.
(2) L'homme et l'intelligence, p. 37
(3) Ibid, p. 43

عن الردود الفعلية التابعة للألم الحاد المتزايد اكثر فاكثر ، قال « يدفع الألم بالحيوان الى بذل اقصى الجهود المختلفة واشدها قوة للتخلص من سبب ألمه .... ففي الالم الشديد تتقلص الشفتان بعنف ، ثم تصطك الاسنان ، وتتسع حدقة العين تارة ، وطوراً تتقطب الاحجاب بشدة . اذ ذاك ينتقع الجسم عرقاً ، وتختل الدورة الدموية ، ويتعرقل التنفس ايضاً ( ١ ) » — الا نقيس نحن بالواقع شدة الالم بهذه التقلصات العضلية المساهمة ؟ تفحص بتدقيق فكرتك تلك التي تكوّنها عن ألم تعلنه غاية في التشدد . الا تقصد بذلك انه لا يطاق ، اي انه يدفع بالمتعضى الى الف محاولة مختلفة للتخلص منه ؟ وقد نتصور نحن عصباً من الاعصاب ينقل ألماً مستقلاً عن رد فعلي ذاتي ، ونتصور ايضاً استحثاثات ينفعل بها هذا العصب بطرق مختلفة ، ولكن وجدانك لا يمكنه تعليل هذه الفروقات في الاحساس كفروقات كمّ اذا كنت لا تلحقها بالردود الفعلية المرافقة لها المتراوحة امتداداً وعظماً . فلا تكون شدة الألم بمعزل عن هذه الردود الفعلية التابعة الا كيفاً لا مقداراً .

ولا نستطيع البتة ان نجد غير هذه الطريقة لمقابلة عدة لذات بعضها عن بعض . اليست اللذة الاشد هي التي نؤثرها على غيرها ؟ وماذا يمكنه ان يكون هذا الايثار غير بعض الميل في حواسنا الذي يدفع بجسمنا الى النزوع نحو احدى هاتين اللذتين عندما تعرضان علينا متعاصرتين معاً ؟ فاذا تفحصت هذا الميل نفسه يظهر لك مشحوناً بالف حركة بادئة ترسم في الحواس المساهمة وفي باقي الجسم ايضاً ، كما لو كان المتعضى سبّاقاً على اللذة المتمثلة . فعندما نحدد الميل بقولنا انه حركة من الحركات ، لا يكون تعريفنا هذا مجرد استعارة او مجاز . فجسمنا ينحرف ، حيال عدة لذات يتمثلها الادراك ، نحو واحدة منها من تلقاء نفسه كأنه مدفوع بعمل انعكاسي ، لا يتوقف كبح جماحه الا على انفسنا فقط . فلا تكون جاذبية اللذة الا هذه الحركة البادئة ، ولا تكون حدة اللذة عندما نتذوقها الا جمود المتعضى الذي يغرق فيها رافضاً كل احساس آخر : فبدون هذه القوة الجامدة التي نعيها عندما نقاوم ما يلهينا عنها ، تكون اللذة ايضاً حالة من الحالات لا مقداراً . وفي عالم الاخلاق كما في عالم الطبيعة تساعد الجاذبية على تعليل الحركة لا على ايجادها .

**في الاحساسات التمثيلية** لقد درسنا على حدة تلك الاحساسات العاطفية فينا ، فلنلاحظ الآن بان احساسات تمثيلية عديدة تحمل طابعاً عاطفياً ، مثيرة فينا

(1) Expression des émotions p. 84

رداً فعلياً يساهم في تقديرنا لشدائدها . كذا نتبين ازدياداً هائلا من النور مثلاً باحساس خاص لم ينقلب ألماً من الآلام بعد ، ولكنه يشبه البهر قليلا . وبقدر ما تزيد سعة الاهتزاز الصوتي يرتج راسنا ، فجسمنا ، كانهما قد ارتطما بشيء من الاشياء الصلبة . ولبعض الاحساسات التمثيلية كالطعم ، والشم ، والحرارة ، طابع مستعذب دائماً او مستكره . فلا نجد البتة الا فروقات كيفية بين الطعوم التي تتراوح مرارة كانها تنوعات للون واحد . ولكنه كثيراً ما نسارع الى تعليل هذه الفروقات الكيفية كفروقات. كم بسبب طابعها العاطفي وتلك الردود الفعلية المتراوحة قوة التي توحيها لنا لذة او كرهاً . حتى وان بقي الاحساس تمثيلياً بحتاً فلا يتخطى سببه الخارجي درجة من القوة او الضعف ، دون ان يثير من قبلنا حركات تساعدنا هي ايضاً على ان نقيسه . فتارة نضطر الى ان نبذل قوة عنيفة لنلتقط هذا الاحساس كما لو كان هارباً منا ، وطوراً بالعكس يجتاحنا بذاته ، فيسيطر علينا ويستوعبنا بحيث نبذل اقصى الجهود الممكنة لنتملص منه ونظل انفسنا . كذا يقال عن الاحساس في الحالة الاولى ضئيل الشدة خفيفها ، وكثيرها في الثانية . هكذا مثلاً تتشدد جميع اجهزتنا الحيوية لنلتقط صوتاً من الابعاد او لنميز ما نسميه بالرائحة الخفيفة ، او لرؤية ضوء خافت ، وبكلمة اننا « نعير انتباهنا » . واذا كنا نرى النور والرائحة على شيء من الخفة والضآلة ، فلانها يستنجدان بقوتنا نحن . ولكننا نتثبت بالعكس من ان الاحساس شديد بواسطة الردود الفعلية العنيفة التي يثيرها فينا ، او من العجز الذي ينتابنا حياله . فالمدفع الذي يقصف بالقرب من آذاننا مثلا ، او الضوء الباهر الذي يلمع فجأة امام اعيننا ، يسطوان على شخصيتنا خلال مدة من الزمن . وقد تمتد هذه الحالة عند شخص ذي قابلية لمرض من الامراض . ونضيف الى ذلك قائلين اننا نقدر هكذا اهمية هذا الاحساس غالباً بمقابلتنا اياه بغيره يحتل مقامه ، او باعتبارنا الالحاح الذي يتردد به ، وان كان ذلك في منطقة الشدائد المدعوة بالمتوسطة التي نعادلها بالاحساس التمثيلي . وهكذا يظهر لنا ان لدقات الساعة دوياً اشد ، لانها تستوعب بسهولة وجداناً خلواً من الاحساسات والافكار . ويتراءى لنا الغرباء ، الذين يتحدثون فيما بينهم بلغة من اللغات التي نجهلها نحن ، كأنهم يتكلمون بصوت مرتفع لأن الفاظهم لا تثير فينا معنى من المعاني ، بل تدوي وسط صمت ذهني رهيب فتسطو على انتباهنا كما تتحكم بوعينا دقات الساعة وسط الليل البهيم . ومع ذلك فاننا نشرف بهذه الاحساسات المدعوة بالمتوسطة على سلسلة من الحالات النفسانية

التي يحمل تشددُها معنى جديداً ، لأن المتعضى لا يقـاوم البتة في اغلب الاحايين ، على الاقل بطريقة ظاهرية . وعلى الرغم من ذلك فاننـا نجعل العلوّ الصوتي مقداراً ايضاً ، وهكذا قـلْ عن شدة ضوئية او اشباع في اللون . لا شك بان الوقوف بتدقيق على ما يحدث داخل يحمل المتعضى عندما نسمع صوتاً من الاصوات ، او عندما نرى لوناً من الالوان ، هذا الوقوف يفاجئنا حتماً باشياء كثيرة . وقد ابان الاستاذ فيره (FÉRÉ) بان كل احساس يرافقه ازدياد في القوة العضلية يمكن قياسه بمقياس القوة (١) ( ديناموتر ) . ومع ذلك فان الوجدان لا ينتبه الى هذا الازدياد . ولو اننا فكرّنا بالدقة التي نميّز بها الاصوات ، والالوان ، والاثقال ، والحرارات ، لحدسنا بسهولة عنصراً جديداً هنا يلعب دوره . وليس من الصعب علينـا تحديد هذا العنصر وتعريفه .

كلما فقد الاحساس طابعه العاطفي ، ليصير حالة تمثيليـة ، تتلاشى الردود الفعلية التي كان يثيرها فينا . ولكننا مع ذلك ندرك العلة الخارجية ، او اذا كنا لا ندركها ، فقد ادركناها قبلاً ، وها اننا نفكّر بها الآن . وهذه العلةُ امتدادية تقاس . ونحن نجد ثمة اختباراً عادياً لما يزل يحدث دائماً في وجودنا عموماً ، منذ ان استفاق وجداننا استفاقته الاولى يرينـا في الاحساس تنوعاً محدوداً مطابقاً لمقدار معين من المؤثر الخارجي . حينئذ نلصق بعضَ كمّ العلة ببعضِ كيف المعلول ، ونضع الفكرة في الاحساس ، ونقيم كميّة العلة في كيفية المعلول كما يحدث ذلـك لكل احساس . وليس من الصعب ان نتثبّت من هذه العملية ، فـاذا امسكتَ ابرة بيدك اليمنى مثـلا ناخزاً بهـا يدك اليسرى اكثر فاكثر ، تحس حالتئذ بشيء من الدغدغة في بادىء الامر ، يعقبه احتكاك فيما بعـد ، فلعسة ، فـألم من ثم في مركز معين محدود ، واخيراً يمتدّ هذا الوجع ويتشعب الى المنطقة المجاورة . واذا امعنت النظر قليلاً في هذه الحادثة ، يتبين لك بان ثمة احساسات كيفية عديدة واضحة ، او تنوعات كثيرة ذات جنس واحد . مـع انك لم تتكلم اولا الا عن احساس واحد هو عينه يجتاح اكثر فاكثر ، وعن لسعة تشتد اكثر فاكثر . ذلك لانك وضعت ، بلا وعي منك ، تزايـد قوة اليد اليمنى اللاسعة في احساس اليد اليسرى الملسوعة . وهكذا اقمت العلة في المعلول ، وعلّلت الكيف بالكمّ ، وعبّرت عن هذه الشدة بالمقدار . ولا يصعب علينا التحقق بان تشدد كل احساس تمثيلي يجب عليه ان يُفهم بهذه الطريقة .

(1) Ch. FÉRÉ. Sensation et mouvement. Paris 1887.

**في الاحساس بالصوت** وللاحساسات الصوتية مراتب قوية الشدة الى حد بعيد . فقد قلنا سابقاً بوجوب اعتبار الطابع العاطفي في هذه الاحساسات ، او تلك الهزّة التي يتلقاها المتعضى . ثم اوضحنا بان صوتاً شديداً هو الذي يستوعب انتباهنا ويقوم مقام جميع الاصوات الاخرى . فاذا تناسيتَ قليلا هذه الصدمة ، او ذلك الاهتزاز الخاص الذي تشعر به انت احياناً في رأسك او في جسمك ، وتناسيتَ ذلك التسابق المتزاحم الكائن بين الاصوات المتعاصرة ، لا يبقى من ذلك غيرُ كيف محض في الصوت المسموع لا يحدَّد ولا يُعرف . غير ان هذا الكيف لا يتنكب عن ان يُعلل تعليلا كمياً ، لانك تكون قد ادركته الف مرة من قبل بضربك مثلا على شيء مادي ، وبذلك تبذل كماً محدوداً من القوة . وانت تعلم ايضاً الى اي حدّ يجب عليك ان تضخّم صوتك لتصوّت مثله ، فتتمثل حالاً فكرة هذه القوة بذهنك جاعلا من شدة الصوت مقداراً من المقادير . وقد نبهنا (وونط)(١) الى تلك الرباطات الخاصة الكائنة بين الشبائك العصية ، والسماعية منها ، التي تحدث في الدماغ الانساني . ألم يَقل بان الاستماع هو مخاطبة الانسان نفسه ؟ ان جميع الذين عطب جهازهم العصبي لا يستطيعون الاستماع الى محادثة ما دون ان يهزوا شفاههم ، وما ذلك الا ترجمة قد بولغ فيها عما يحدث عند كل فرد منا . وهل يمكننا تفهم السطوة في الموسيقى ، او صولتها الايحائية علينا ، بغير التسليم اننا نردد في باطننا تلك الاصوات المسموعة بحيث نضع انفسنا في الحالة النفسانية ذاتها التي دفقت منها هذه الاصوات ، وهي حالة ابداعية خلّاقة لا نستطيع التعبير عنها ، فتوحيها لنا مع ذلك حركات مجموع جسمنا المتخلق بها ؟

عندما نتكلم مثلا عن شدة صوت متوسط كأنه مقدار ، نشير بذلك خصوصاً الى القوة المتراوحة اللازم علينا ان نبذلها لكي نحصل من جديد على الاحساس الصوتي عينه . ولكننا نلمح في الصوت خاصة اخرى محاذية للشدة ، الا وهي خاصة الارتفاع . فهل تكون الفروقات الارتفاعية التي تدركها اذاننا هي فروقات كمية ؟ من المسلم به ان صوتاً اشد يثير فينا فكرة مركز مكاني اعلى . ولكن هل نقصد بذلك ان اصوات السلم الموسيقي تتباين بغير الكيف من حيث انها احساسات سماعية ؟ تناس ما لقنتك اياه الفيزيقا ، وتفحص بامعان تلك الفكرة التي تكوّنها عن صوت

(1) Psychologie physiologique. trad. fr. tome II p. 497.

يتراوح علواً ، وقل هل اذا كنت لا تفكر فقط بالنشاط المتراوح قوة الذي يجب على العضل القابض للحبال الصوتية ان يبذله كي يخرج الصوت بدوره ؟ ولما كانت القوة التي يمر بها الصوت من نوطة الى نوطة هي قوة متقطعة ، فانك تتمثل هذه النوطات المتلاحقة كنقاط فضائية تدركها الواحدة تلو الاخرى بقمزات فجائية ، عابرين كل مرة مدى فارغاً يفصل هذه النوطات بعضها عن بعض ، لذلك نقيم الفواصل بين نوطات السلم الموسيقي . فلم يبق علينا والحالة هذه الا ان نعرف لماذا يرتفع الخط الذي نكتب عليه الايقاعات الصوتية ، بدل ان يكون افقياً ؟ ولماذا نقول في بعض الاحايين بان الصوت يرتفع ، وفي البعض الآخر انه ينخفض ؟ لا ريب بان الاصوات الحادة الرفيعة تثير فينا دوياً في الرأس ، اما الاصوات الضخمة الغليظة فانها تدوي في القفص الصدري . وهذا الادراك الحسي ، واقعياً كان او وهمياً ، قد ساهم في جعلنا نعدّ عامودياً تلك المجالات بين الاصوات . فكلما اشتدت الحبال الصوتية زاد السطح الجسمي المساهم عند الشادي غير المحنك بعد . لذلك يحس بالقوة كأنها اشد ، فيتنفس الهواء من الاسفل الى الاعلى ، ناسباً هكذا الاتجاه عينه الى الصوت الذي يحدثه المجرى الهوائي . فحركة صاعدة اذن تعبّر عن مشاركة قسم اكبر في الجسم للعضلات الصوتية ، لذلك ندعو الصوت اعلى لأن الجسم يبذل نشاطاً كأنه يشرئب بعنقه ليدرك شيئاً اعلى في فضاء اعلى. وهكذا تعودنا على ان نعزو علواً ما الى كل صوت في السلم . ففي اليوم الذي تمكن فيه العالِم الفيزيقي من ان يحدّد الصوت بعدد الاهتزازات التي يعادلها في وقت من الاوقات ، في ذلك اليوم لم نتراجع عن القول بان اذننا تدرك مباشرة فروقات كمّ . فلولا ادخالنا القوة العضلية التي تخرجه ، او الاهتزاز الذي نعلله به ، لظلّ الصوت كيفاً محضاً .

**في الاحساس بالحرارة** اما التجارب الحديثة التي قام بها بليكس (BLIX) وجولدشايدر (GOLDSCHEIDER) ودونالدسون (DONALDSON) (١) فقد ابانت على ان النقاط ذاتها الموزعة على سطح الجسم ليست هي عينها التي تحس بالبرد والحرّ على السواء . والفيزيولوجيا اليوم تميل الى ان تقيم تمايزاً نوعياً ، وليس كمياً ، بين احساساتنا للحر واحساساتنا للبرد . ولكن الملاحظة البسيكولوجية تذهب الى ابعد من ذلك ، اذ لا يعسر على وجدان واع ان يجد فروقات خاصة بين مختلف احساساتنا للحر ، كما يجد ذلك ايضاً بين مختلف احساساتنا

(1) On the Temperature sense. Mind 1885.

للبرد . فحرّ اشد هو بالواقع حرّ مغاير للاول . نقوله اشد لاننا احسسنا مراراً عديدة هذا التغير عينه عندما كنا نقترب من مولد للحرارة ، او عندما كان ينفعل به سطح اوسع من سطوح جسمنا . وهكذا تتحول احساسات الحر والبرد بسرعة هائلة الى عاطفية مثيرة فينا اذ ذاك ردوداً فعلية تتراوح قوة نقيس بها العلة الخارجية . فلماذا لا نقيم فروقات كمّ متشابهة بين الاحساسات المعادلة للقوى المتخللة في هذه العلة ؟ سوف لا نشدد اكثر من ذلك على هذه الناحية ، فعلي كل فرد منا ان يتساءل بامعان عن تلك القضية بمجابهته هذا الاحساس وجهاً الى وجه ، غاضاً الطرف عن كل ما تلقنه من اختباراته السابقة عن علّة احساسه . ولا نشك نحن بنا سنكون نتيجة هذا التساؤل اذ نرى بعد الفحص الدقيق بان مقدار الاحساس التمثيلي يرجع الى اننا ندخل في الاحساس حركات الردّ الفعلي المتراوحة اهمية ، والتابعة للاستحثاث الخارجي .

**في الاحساس بالثقل** لنتفحص الآن بالطريقة عينها احساساتنا بالضغط والثقل كي نقف على شيء من حقيقتها . فعندما تقول بان الضغط الشادّ على يدك يزيد اكثر فاكثر ، الا تتمثل بذلك نفسه ان الاحتكاك قد صار ضغطاً ، فألماً ، وان هذا الالم عينه قد تشعّب الى المنطقة المجاورة بعد ان اجتاز مراحل كثيرة . ثم حكّم نظرك بامعان لترى هل اذا كنت لا تدخل القوة المضادة المتشددة اكثر فاكثر ، اي المتسعة اكثر فاكثر التي تعارض بها الضغط الخارجي . فعندما يرفع عالم النفس الطبيعي وزناً اثقل من غيره ، يصرّح انه يشعر بازدياد في الاحساس . أليس من الاصوب القول عن هذا الازدياد في الاحساس انه احساسٌ بالازدياد ، فالمشكلة قائمة برمتها في هذه النقطة . اذ يكون الاحساس في الحالة الاولى كمّاً كعلته الخارجية ، وفي الحالة الثانية كيفاً تحوّل تمثيلاً لمقدار سببه . ان التمييز بين الثقيل والخفيف دقيق جداً كالتمييز بين الحار والبارد . غير ان ضآلة هذا الفارق هي التي تجعل منها واقعية نفسانية . ولا يعي وجداننا الثقيل والخفيف كانواع متباينة فحسب ، ولكنه يعي مراتب الخفة والتثاقل ايضاً كانواع عديدة لهذين الجنسين . وزيادة على ذلك نقول بان الفرق الكيفي يترجم عضوياً كفرق كمي بسبب القوة المتراوحة انبساطاً التي يبذلها جسمنا ليرفع ثقلاً من الاثقال . وانك تستبين صحة هذا القول اذا دُعيت الى رفع سلة قيل لك انها ملئت حديداً عتيقاً ، ولكنها فارغة بالواقع . وبذلك تفقد التوازن عندما تقدم عليها حقاً

قابضاً على عروتها كأن عضلات غريبة قد ساهمت مقدماً في العملية ، ولكنها خُدعت ، فصودمت بما لم يكن في حسبانها . فنحن نقيس احساس الثقل في مركز ما وفقاً لطبيعة هذه القوى المتعاطفة الحاصلة في نقاط مختلفة من المتعضي ، ووفقاً ايضاً لعدد هذه القوى عينها . ولو لم تدخل فكرة المقدار في هذا الاحساس لما كان غيرَ كيفٍ . والذي يدفعك الى هذا الاعتقاد كونك تسلم مباشرة بوجود الحركة المتجانسة في الفضاء المتجانس . فاذا رفعتُ بذراعي وزناً خفيفاً مع بقاء معظم جسمي جامداً لا يتحرك ، اشعر بسلسلة من الاحساسات العضلية ، لكل احساس منها شارته المركزية وتنوعه الخاص . غير ان وجداني لا يعلّل هذه السلسلة الا كحركة مستمرة في الفضاء . واذا رفعت وزناً اثقل الى الارتفاع عينه وبالسرعة ذاتها امرّ خلال سلسلة جديدة من الاحساسات العضلية المختلف كل منها عن الاحساس المطابق له في السلسلة السابقة . ولا يصعب عليّ ادراكُ ذلك اذا امعنت النظر قليلاً . فكما انني اعلل هذه السلسلة الثانية ايضاً كحركة مستمرة كما عللت السابقة ، وهي تنتحي الوجهة عينها ، والدوام عينه ، والسرعة عينها ، فمن اللازم والحالة هذه ان يضع وجداني خارج الحركة ذاتها ذلك الفارق القائم بين احساسات السلسلتين السابقة منها واللاحقة . فيجمد هذا الفرقَ في طرف الذراع المتحرك ظاناً ان احساس الحركة قد كان متشابهاً في الحالتين معاً حال كون الاحساس بالثقل يختلف اختلافاً مقدارياً . ولكن الحركة والثقل تميزان بقيمها الوجدان المحلل . اما الوجدان البديهي فله احساس بحركة ثقيلة الى حد ما . وهذا الاحساس يتحوّل بعد الدرس الى سلسلة من الاحساسات العضلية كل منها يمثل بتنوعه مركزَ حدوثه ، وبصبغته مقدارَ الثقل الذي نرفعه .

**في الاحساس بالنور** هل نسمي التشدد النوراني كمّاً ام اننا نعتبره كيفاً ؟ لم ننتبه بعد كفاية ، على ما اعتقد ، الى كثرة العناصر المختلفة التي تساهم في حياتنا اليومية ، والتي تزيح لنا الخفاء عن طبيعة المصدر المنير . فنحن نعرف منذ القدم بان هذا النور مثلاً هو بعيد المدى ، او انه على وشك الانطفاء عندما يصعب علينا استجلاء اطارات الاشياء واستيضاحها في تفاصيلها . وقد علمتنا التجارب انه يجب علينا ارجاع هذا الاحساس العاطفي الذي يسبق البهر في بعض الحالات الى قوة اعظم في العلة . فلا تظهر اطراف الاجسام ، ولا تبرز اظلالها المنعكسة بالطريقة عينها الا وفقاً لما تزيده او ننقصه نحن من عدد المصادر المشعة . ومن اللازم ايضاً افساح مجال اوسع لتقلبات الصبغة الحادثة

على السطوح المستلونة – حتى الوان الطيف الشمسي الصرف – الناجمة عن ضوء اخف . فبقدر ما يدنو المصدر الضوئي ، يتخذ البنفسجي صبغة ضاربة الى الزرقة ، ويتّشح الاخضر بصبغة الاصفر الضارب الى البياض ، ويقترب الاحمر من الاصفر اللامع . وبالعكس عندما ينأى هذا النور ، يعبُر الازرق الفاتح الى البنفسجي ، ويجتاز الاصفر الى الاخضر ، ومن ثم يقترب الاحمر ، والاخضر ، والبنفسجي من الاصفر المشرب بياضاً . لقد لفتت هذه التحولات اللونية انظار الفيزيقيين(١) منذ امد ليس ببعيد . والغريب في نظرنا كون السواد الاعظم من الناس لا ينتبه الى هذه الواقعة ما لم يحذر الى ذلك . ولما كنا نصرّ على تأويل التغييرات الكيفية كتغييرات كمية ، فاننا نبدأ بوضع ناموس يقول بان لكل شيء لوناً خاصاً ثابتاً محدوداً . فاذا دنا لون الاشياء الى الاصفرار او الازرقاق ، لا نقول باننا نرى لونها يتغير تحت وطأة ازدياد في الاستضاءة او انتقاص فيها ، بل نجزم بان هذا اللون يبقى ذاته دائماً . غير ان احساسنا لشدة الضوئية هو الذي يزيد وينقص . وهكذا نقيم ايضاً مقام الانفعال الكيفي الحادث في وجداننا التأويل الكميّ الناجم عن ادراكنا . وقد اشار ( هلمولتز ) الى مظهر ذي تعليل مجانس ، ولكنه اكثر تعقيداً ، قال « لو ركّبنا لونا ابيض بواسطة لونين من الوان الطيف الشمسي ، ثم رفعنا او انقصنا بالنسبة ذاتها شدائد النورين المتلونين ، بحيث تظل نسب المزيج عينها ، لظل اللون الناتج عنهما هو ذاته على الرغم من ان نسبة التشدد الاحساسي يتغير تغيراً مبيناً . وذلك راجع الى ان الضوء الشمسي الذي نعتبر كونه اللون الابيض العادي مدة النهار يخضع ايضاً لتغييرات مماثلة في تنوعه عندما تتغير الشدة الضوئية (٢) »

واذا كنا نحكم غالباً على تغييرات المصدر الضوئي بالتغييرات المختصة بصبغة الاشياء المحيطة بنا ، فليس الامر كذلك في الحالات البسيطة التي يمرّ فيها سطح ابيض مثلا او شيء من الاشياء تدريجياً بمراتب متفاوتة من النورانية ، وسنقف الآن خصيصاً على هذه النقطة الاخيرة . ان الفيزيقا تحدثنا بالواقع عن مراتب شدة ضوئية كأنها تحدثنا عن كميات حقيقية : الا تقيس هذه المراتب بميزان شدة الضوء ( فوتومتر ) ؟ ويذهب عالم النفس الطبيعي الى ابعد من ذلك ايضاً زاعماً ان عيننا هي التي تقدر شدائد النور . وقد حاول القيام بمثل هذه التجارب اولا الاستاذ دلبوف (٣) (DELBŒUF) ، ثم تبعه بعد

(1) Rood. Théorie scientifique des couleurs, p 154 — 159.
(2) Optique physiologique. trad. fr., page 423.
(3) Eléments de psychophysique. Paris, 1883.

ذلك الاستاذان لهمان ونجليك (١) (M. M. LEHMAN & NIEGLICK) طلباً لوضع ناموس نفساني طبيعي ( بسيكوفيزيقي ) يستهدف قياس احساساتنا الضوئية قياسا مباشراً . ونحن لن نعارض النتائج التي آلت الينا هذه الاختبارات ، ولن نبحث في قيمة هذه الاساليب الفوتومترية . ولكننا نرى كل شيء قد انيط بالتعليل الذي تتقدم به .

تفحص بامعان ورقة من الاوراق اضاءتها اربع شمعات مثلا ، ثم اخمدت شمعة منها ، فاثنتان ، ثم الثالثة . تقول بان سطح الورقة يبقى ابيض ، اما لونه فقد خبا . وانت تعلم جيداً اننا اطفأنا الان شمعة واحدة . واذا كنت لا تعرف ذلك فقد لاحظت مراراً مثل هذا التغيير في مظهر سطح ابيض عندما يتضاءل الاشعاع . ولكن تغاض عن تذكاراتك واساليبك الكلامية ، فما ادركته بالواقع لم يكن انتقاص اشعاع في السطح الابيض ، بل سماكة ظل عابر على هذا السطح حين كانت تطفأ الشمعة . ولهذا الظل واقعية في وجدانك كالنور عينه . واذا كنت تدعو ابيض ذلك السطح السابق في كل اشعاعه ، فعليك ان تطلق على ما تراه الآن اسماً آخر لانه شيء آخر مغاير للاول : فهو تنوع جديد من البياض اذا جاز لنا التعبير هكذا . وقد عودتنا التجارب الماضية ، والنظريات الفيزيقية ايضاً ، على ان نعتبر الاسود كتغيب الاحساس الضوئي ، او على الاقل كادنى مراتبه ، وعلى ان ننظر الى تنوعات السنجابي المتتابعة كشدائد متناقصة في النور الابيض . غير ان للاسود واقعية في وجداننا كالابيض . فتكون الشدائد المتناقصة في الضوء الابيض المنير سطحاً ما تنوعات متفاوتة لوجدان لم ينتبه ، كالالوان المختلفة الكائنة في الطيف الشمسي . ودليلنا على ذلك هو ان التغير غير مستمر في الاحساس كما هو مستمر في سببه الخارجي ، هو ان النور يزيد وينقص في مدة ما دون الانتباه الى ان سطحنا الابيض يتغير ايضاً : فهو لا يبرز متغيراً بالواقع الا عندما يصبح ازدياد الضوء الخارجي او انتقاصه كافياً لأن يولد كيفاً جديداً . ان تنوعات لمعة لون من الالوان المعطاة – بقطع النظر عن الاحساسات العاطفية التي اتينا على ذكرها سابقاً – لا تكون غير كيفيات ، ولكننا الفنا عادة وضع العلة في المعلول ، واحلال ما علمنا اياه العلم والتجربة مقام انفعالنا الساذج . ومثل ذلك يقال في مراتب الاشباع . فاذا كانت الشدائد المختلفة في لون من الالوان تقابل ما هنالك من تنوعات مختلفة كائنة

(1) Voir le compte rendu de ces expériences dans la revue philosophique 1887, tome I, p. 71, et tome II. p. 180.

بين الاسود وهذا اللون فان مراتب الاشباع هي كتنوعات متوسطة بين هذا اللون عينه والابيض الصرف . وباستطاعتنا ان ننظر الى كل لون من الالوان من جهتين مختلفتين هما : جهة اللون الاسود ، وجهة اللون الابيض . فيكون الاسود للتشدد ، ما هو الابيض للاشباع .

والآن ينجلي لنا الغموض عن حقائق التجارب الفوتومترية . فالشمعة الموضوعة على بعد من الابعاد ازاء ورقة من الاوراق تنير هذه الورقة بطريقة من الطرق . فاذا ضوعفت المسافة دون ان تزاد شدة المصدر الضوئي خف تأثير الانارة اربع مرات . ولكن كلاماً كهذا لا يستهدف التأثير النفساني بل التأثير الفيزيقي ، اذ لا يجوز لنا القول باننا قابلنا احساسين بعضهما ببعض لأننا لم نستعمل الا احساساً واحداً لنايز بين مصدرين من الاشعاع مختلفين ثانيهما اربعة اضعاف الاول ، ولكنه مضاعف المسافة . وبالاجمال ان العالم الفيزيقي لا يدخل البتة احساسات تتضاعف مثنى ، وثلاث ، ولكنه يشتغل على احساسات متشابهة غايتها ان تتوسط لا غير بين كمين فيزيقيين نستطيع مقابلتهما بعضهما ببعض . فالاحساس الضوئي يلعب هنا دور الاعداد المساعدة التي يدخلها الرياضي في حساباته ، ثم يزيلها من النتيجة النهائية .

اما غرض عالم النفس الطبيعي فهو مغاير لذلك تام المغايرة ، اذ يستهدف دراسة الاحساس الضوئي ذاته زاعماً امكانية قياسه . فيشرع تارة بقياس فروقات متناهية الصغر وفقاً لمنهج ( فخنر ) ، وطوراً يشرع رأساً بمقابلة احساس بآخر . وهذه الطريقة الثانية الراجعة بالاصل الى بلاطو (PLATEAU) ودلبوف لا تختلف كبير اختلاف عن منهج فخنر ، كما هو المعتقد السائد . وسنقف عليها بتدقيق اولا لانها تستهدف الاحساسات الضوئية بنوع خاص . وهكذا يضع دلبوف رقيباً امام حلقات ثلاث ، ذات محور واحد ، قابلة التغير في لمعتها . ثم يجعل كلا من هذه الحلقات يمر عبر جميع الصبغات الكائنة بين الابيض والاسود ، وذلك بواسطة جهاز لبق دقيق . فيأخذ صبغتين مثلاً « ج » و « ك » من هذه الصبغات السنجابية المتعاصرة الحادثة على حلقتين من الحلقات ، وهي الآن غير قابلة التغير . ثم يغير الاستاذ دلبوف لمعة الحلقة الثالثة سائلاً الناظر هل اذا كانت الصبغة السنجابية « ك » لا تبعد بالسواء في فترة ما عن اللونين الآخرين . ولا بدّ من ان تأتي برهة بالواقع يعلن فيها الناظر ان المعاكس (ج ك) يعادل المعاكس (ك س) بحيث نستطيع وفقاً لدلبوف ان نؤلف سلماً من الشدائد الضوئية نستطيع العبور به من كل احساس الى اللاحق به بمعاكسات احساسية متعادلة . وهكذا تقاس احساساتنا

بعضها ببعض . غير اننا لا نوافق نحن على النتائج التي توصل اليها دلبوف في تجاربه الفائقة ، لأن المشكلة الوحيدة في عرفنا انما هي ان تتثبت هل اذا كان المعاكس (ج ك) المؤلف من العنصرين (ج) و (ك) معادلاً حقيقة للمعاكس (ك س) المؤلف بطريقة مغايرة . فيوم يثبت ان احساسين من الاحساسات يتساويان دون ان يتشابها يكون علم النفس الطبيعي قد شاد صرحه . ولكن هذه المساواة هي التي نشك بها . ومن السهل بالواقع تعليل كيفية امكانية القول عن احساس ما ذي شدة ضوئية انه يتوسط المدى بين آخرين .

لنفترض قليلاً من الزمن بان تغييرات الشدة في مصدر ضوئي قد ترجمت لوجداننا ، منذ ان كنا صغاراً ، بادراكنا المتتابع لمختلف الالوان في الطيف . لا شك بان تلك الالوان قد كانت تبرز لنا حينذاك كأصوات سلم الموسيقى ، او كمراتب تتراوح علواً في مصعد ما ، او كمقادير بالاجمال . ولا يعسر علينا ان نعين لكل لون من الالوان مركزه القائم في هذه السلسلة . فاذا كانت العلة الخارجية تتغير باستمرار فان الاحساس المستلون لا يتغير حقاً الا بطريقة متقطعة عابراً من تنوع الى آخر . ومهما كثرت التنوعات المتوسطة بين هذين اللونين (ج ك) فلا يصعب علينا عدّها بالفكر وان كان ذلك بشيء من التشويش ، والتحققُ هل اذا كان هذا العدد يطابق الى حد ما عددَ التنوعات الفاصلة (ك) عن لون آخر (س) . ففي هذه الحالة الاخيرة نقول بان (ك) تتوسط المدى بين (ج) و (س) ، وان كان التعاكس هو ذاته في الحالتين . ولكن ذلك مجرد تعليل نستشبه لاننا نجهل هل اذا كانت القمزات مقادير متعادلة على الرغم من ان عدد التنوعات المتوسطة متساو في الجهتين ، واننا نمرّ من تنوع الى آخر بقمزات فجائية . فمن اللازم الايضاح خصوصاً بان التنوعات المتوسطة التي ساعدتنا على احداث القياس انما هي كائنة الى حد ما في قلب الشيء الذي نقيسه . والا يصبح قولنا بان الاحساس يتوسط المدى مجردَ استعارة ومجاز لا غير .

اذا سُلّم بما نزعمه عن الشدائد ، فوق هذا الكلام ، يتّضح لنا بان مختلف الاصباغ السنجابية التي عرضها على الرقيب الاستاذ دلبوف تشبه الالوان لوجداننا . فاذا قلنا عن صبغة سنجابية انها متوسطة المدى بين صبغتين ، يكون ذلك بالمعنى ذاته الذي يمكننا التكلم بـه عن البرتقالي مثلاً انه متوسط بين الاخضر والاحمر ، مع هذا الفارق ان تعاقب الاصباغ السنجابية يولّد في اختبارنا السابق بسبب ازدياد تدريجي او انتقـاص في الضوء . لذلك نعزو

لفروقات اللمعة ما لا يخطر على بالنا ان نعزوه لفروقات الاستلوان ، وهو استحالة التغيرات الكيفية الى تغيرات مقدارية . ولا يستعصي القياسُ علينا لأن تتابع التنوعات السنجابية الناجمة عن انتقاص دائم في الاستضاءة انما هو تنوعات كيفية متقطعة لكونها كيفية ، وانه يمكننا ان نعدّ تقريباً المتوسطات المهمة التي تفصل بين اثنتين منها . فيقال اذن عن المعاكس (ج ك) انه معادل للمعاكس (ك س) عندما تقيم مخيلتُنا المدعومة بالذاكرة العددَ ذاته من النُصب في كلٍ من الجهتين . ولكنه تعليل نسبي يختلف باختلاف الاشخاص ، ولا سيما الفروقات التعليلية ، فانها تستوسع كلما زاد تباين اللمعة بين الحلقتين (ج) (ك) ، لاننا نبذل نشاطاً مرهقاً اكثر فاكثر لتقدير عدد الصبغات المتوسطة . هذا ما يحدث بالواقع كما ينجلي لنا عندما نومي بنظرة فاحصة على اللوحتين اللتين عرضهما الاستاذ دلبوف(١) . فبقدر ما يعظم فارق اللمعة الكائن بين الحلقة الخارجية والحلقة المتوسطة ، يعظم الفارق بين الارقام التي يقف حيالها الناظر دورياً ، او الناظرون المختلفون ، ويتسع هذا الفرق بطريقة مستمرة على وجه التقريب من ٣ الى ٩٤ ، ومن ٥ الى ٧٣ ، ومن ١٠ الى ٢٥ ، ومن ٧ الى ٤٠ . ولكن لنترك جانباً هذه الفروقات مفترضين كون الناظرين على وفاق فيما بينهم ، وعلى وفاق مع انفسهم ، فهل نكون مع ذلك قد اثبتنا بهذا ان المعاكسين (ج ك) و(ك س) متعادلان ؟ من الواجب الابانة اولا بان معاكسين ابتدائيين متعاقبين هما متعادلان ، وجلّ ما نعلمه انهما متعاقبان ، ومن الضروري ايضاً ان نكون قد ابنّا من ثم اننا نجد في الصبغة السنجابية المعطاة تلك الصبغات الادنى التي مرّت بها مخيلتنا لتقدّر الشدة الموضوعية في المصدر الضوئي . وبكلمة مختصرة ان علم النفس الطبيعي الذي شاده دلبوف يفترض مبدأ نظرياً ذا اهمية كبيرة عبثاً يُحاوَل اخفاؤه تحت مظاهر تجريبية . ونحن نقعّد هذا المبدأ كما يلي : عندما نزيد باستمرار الكمية الموضوعية في النور تتساوى فيما بينها الفروقات بين الاصباغ السنجابية المولدة بالتتابع ، تلك الفروقات التي يعبّر كلٌ منها عن اصغر زيادة مدركة في الاستحثاث الفيزيقي . وعلاوة على ذلك نقول انه باستطاعتنا ان نعادل احدى هذه الاحساسات الحادثة بحاصل الفروقات التي تفصل الاحساسات السالفة بعضها عن بعض منذ الاحساس العدم . هذا هو بالواقع مبدأ علم النفس الطبيعي الذي شاده فخنر ، وسنأتي على درسه في الاسطر التالية .

(1) Eléments de psychophysique, page 61 et 69.

**علم النفس الطبيعي (البسيكوفيزيقا)** لقد انطلق فخنر من ذلك الناموس الذي كان وبر (WEBER) قد اكتشفه والقائل بانه اذا احدث فينا استحثاث ما احساساً من الاحساسات تكون كمية الاستحثاث الواجب اضافتها الى الاستحثاث السابق كي يحس الوجدان بتغيير ما ، بنسبة ثابتة . فاذا اشرنا بحرف ( ك ) الى الاستحثاث المطابق للاحساس (س) ، وبحرفي ( Δ ك ) الى كمية الاستحثاث المماثل لذاته الواجب زيادتها على الاستحثاث الاول ليتكوّن احساسُ الفرق ، يكون لدينا $\frac{\Delta ك}{ك}$ = ثابت . لقد ادخل تلاميذ فخنر تغييرات كثيرة على هذا القانون ، ونحن لن نطلق حكمنا في هذه المساجلة ، لأن التجربة وحدها هي القادرة على البتّ في صحة النسبة التي اقامها ( وبر ) وتلك التي ادخلت عليها . ولا مانع في التسليم باحتمالية قانون كهذا ، لأن القضية لا تقوم هنا على قياس الاحساس بل على تحديد البرهة الدقيقة التي يتغير فيها الاحساس بسبب زيادة في الاستحثاث الخارجي . ومن الواضح ، اذا احدثت كميةٌ محدودة في الاستحثاث تنوعاً محدوداً في الاحساس ، ان اصغر الكميات في الاستحثاث اللازمة لاحداث تغيير من هذا النوع انما هي محدودة ايضاً . ونظراً لعدم ثباتها يجب علينا ان تكون التابع البياني* للاستحثاث الذي تضاف اليه . — ولكن كيف يمكننا ان نعبُر من نسبة قائمة بين الاستحثاث واصغر زيادة تضاف اليه الى معادلة « تربطُ كمّ الاحساس » بالاستحثاث المطابق له ؟ ان علم النفس الطبيعي قائم برمته في هذا الانتقال الذي سندرسه بامعان فيما يلي .

ثمة عدة اساليب مختلفة في العبور من تجارب ( وبر ) ، او من اية سلسلة اخرى من الملاحظات المماثلة ، الى ناموس علمي نفسي طبيعي كناموس فخنر . فنتفق اولاً على اعتبار وعينا لازدياد في الاستحثاث كازدياد في الاحساس (س) . ومن ثم نطلق على هذا الوعي اسم ( Δ س ) . بعد ذلك نضع ناموساً يقول بان جميع الاحساسات ( Δ س ) المطابقة لاقل ازدياد نحسه في الاستحثاث الخارجي هي متساوية فيما بينها . وبذلك نكون قد اعتبرنا هذه الاحساسات كميات . ولما كانت هذه الكميات متعادلة دائماً من جهة ، في حين ان التجربة قد اعطتنا من جهة ثانية نسبة من النسب بين الاستحثاث ( ك ) واصغر زياداته هي Δ ك = ( ك ) ف ، فاننا نعبر عن ثبات ( Δ س ) بكتابتنا اياه $\frac{\Delta ك}{ف(ك)}$ ث = Δ س ،

ث هي كمية ثابتة . واخيراً يُصطلح على ان يستعاض عن الفرقين الصغيرين جداً ( س ∆ ) و ( ك ∆ ) بالفرقين المتناهيين في الصغر تماماً ( س د ) و ( ك د )، وهكذا نتوصل هذه المرة الى معادلة تفاضلية $\text{س د} = \text{ث} \, \frac{\text{ك د}}{\text{(ك) ف}}$ . لم يبق علينا من ثم الا ان نتمم حساب ضلعي المعادلة لنحصل على النسبة المبتغاة (١) ، الا وهي $\text{س} = \text{ث} \int_{\text{ل}}^{\text{ك}} \frac{\text{ك د}}{\text{(ك) ف}}$ ، وهكذا ننتقل من ناموس مقرر لم يرد فيه الا ظهور الاحساس الى ناموس غير مقرر يعطينا قياس هذا الاحساس .

لنظهر بايجاز ، دون التورط بعيداً في جدل عميق بخصوص هذه العملية الخطيرة ، كيف ان فخنر قد وضع اصبعه على حقيقة صعوبة المشكلة ، وكيف حاول ان يتغلب عليها ، وعلى ماذا تقوم آفة برهنته في عرفنا .

لقد ادرك فخنر انه لا يجوز لنا إدخال القياس الكمي في علم النفس دون ان نحدد اولا تساوي حالتين بسيطتين او احساسين من الاحساسات ، ومن ثم تعريف الجمع بينهما . ونحن لا نرى من جهة ثانية كيف يتساوى احساسان فيما بينهما اذا لم يكونا متشابهين . ليست كلمة التساوي مترادفة لكلمة الذاتية في عالم الطبيعة دون شك ، ذلك لأن كل مظهر من المظاهر يبرز من خلال شكلين : شكل كيفي ، وشكل امتدادي . ولا عائق من اهمال الشكل الكيفي ، فلا يبقى والحالة هذه الا حلقات تتراكم مباشرة او غير مباشرة متجانسة في مجموعها . ان هذا العنصر الكيفي الذي نلغيه نحن من الاشياء الخارجية باديء ذي بدء كي نجعلها قابلة القياس انما هو الذي يتمسك به علم النفس الطبيعي ، زاعماً بانه يستطيع قياسه . وعبثاً يحاول قياس هذا الكيف (ق) باحدى الكميات الفيزيقية (ق') المرتكز عليها ، لأنه من اللازم ان نكون قد ابنّا اولا بان (ق) هي تابع بياني للكمية (ق') ،

---

(١) في الحالة الخاصة التي يسلم فيها، دون تعديل ناموس ( وبر ) ، بان $\frac{\text{ك} \Delta}{\text{ك}} = \text{ثابت}$ ، يعطي تتميم الحساب $\text{س} = \text{ث لوغارتم} \, \frac{\text{ك}}{\text{ع}}$ ، ع هي ثابت . هذه هي قاعدة حساب المثلثات لفخنر .

وذلك لا يمكن حدوثه الا اذا قسنا اولا الكيف ( ق ) باحدى الكميات المكسرة منها . وهكذا لا نجد صعوبة من ان نقيس احساس الحرّ بدرجة الحرارة . غير ان ذلك مجرد اصطلاح لا غير . وعلم النفس الطبيعي يقوم على رفض هذا الاصطلاح والبحث عن كيفية تغيّر الاحساس بالحر عندما تتغير الحرارة . وبالاجمال يظهر انه لا يمكننا القول عن احساسين مختلفين انهما متعادلان ، ما لم يكن ثمة من قاعدة مشتركة تربط بينهما ، بعد ان نكون قد حذفنا الفارق الكيفي . ولما كان هذا الفارق من جهة ثانية هو كل ما نحس به ، لا نرى ماذا يمكن ان يرسب منهما بعد الغائه .

وترجع ابتكارية « فخنر » الى انه لم يعتبر الصعوبة هذه عاصية عليه . فلم يتنكب عن اغتنام فرصة كون الاحساس يتغير بتقطع عندما يزداد الاستحثاث الخارجي باستمرار مشيراً باسم واحد الى هذه الفروقات الاحساسية . حقاً انها لفروقات صغيرة جداً ما دام كل منها يعادل اصغر الزيادات المدركة في الاستحثاث الخارجي . اذ ذاك يمكنك ان تتغاضى عن هذه الفروقات المتتابعة ، او كيفها الخاص ، فتجد حينئذ رابطة مشتركة تتجانس بها هذه الفروقات في مجموعها تقريباً . انها لفروقات متناهية في الصغر . هذا هو تحديد التساوي ، اما تحديد الجمع ، فانه تابع للاول من تلقاء ذاته ، لأنه اذا اعتبرنا كماً ذلك الفرق الذي يدركه الوجدان بين احساسين يتعاقبان طيلة ازدياد مستمر في الاستحثاث ، مسمّين الاول ( س ) والثاني ( س ∆ + س ) نضطر الى اعتبار كل احساس ( س ) كحاصل يتكوّن من جمع الفروقات الطفيفة التي نجتازها قبل ان ندرك الاحساس . فلا يبقى لنا الا ان نستعمل هذا التحديد المزدوج كي نقيم نسبة بين الفرقين ( س ∆ ) و ( ك ∆ ) اولا ، ثم بين المتغيرين بواسطة التفاضليات . ان بوسع الرياضيين ان يحتجوا على هذا الانتقال من الفرق الى التفاضل ، وبمقدور علماء النفس ان يتساءلوا هل اذا كانت الكمية ( س ∆ ) لا تتغير كالاحساس عينه (١) بدل ان تكون ثابتة . واخيراً من الممكن ان يُتَجادل في حقيقة فحوى ناموس علم النفس الطبيعي بعد اقامه . ولكن اعتبارنا ( س ∆ ) ككم و ( س ) كحاصل هو بمثابة التسليم بالمبدأ الاساسي من العملية كلها .

ولكن هذا المبدأ هو الذي نشك فيه نحن لانه غير معقول . فاذا افترض انني اشعر باحساس ( س ) ، وقد ادركت بعد مدة من الزمن زيادة الاستحثاث

---

(١) نُعتبر اليوم ( س ∆ ) كمتناسبة مع ( س )

الخارجي الذي نزيده دائماً ، فانني انتبّه الى ازدياد العلة . ولكن ماذا يمكننا ان نقيم من نسبة بين هـذا التنبه وبين فرق ما ؟ لا شك ان وعينا هذا يقوم على ان الحالة الاولى قد تغيرت فصارت ( س' ) . ولكنه من الضروري ، كي يحق لي تشبيه الانتقال من ( س ) الى ( س' ) بفرق حسابي ، ان اكون قد وعيت المدى الكائن بين ( س ) و ( س' ) ، وان يكون احساسي قد صعد من ( س ) الى ( س' ) بزيادة شيء من الاشياء . فعندما تطلق على هذا الانتقال اسماً من الاسماء ( س ∆ ) ، فانك تجعل منه واقعية اولاً ثم كماً بعد ذلك . ولا يصعب عليك الادلاء فقط كيف ان هذا الانتقال انما هو انتقال كمي ، بل ترى بعد التفكير المعمن بانه انتقال غير واقعي ، اذ ليس من واقعي غير الحالتين ( س ) و ( س' ) ، وان كانت (س) و ( س' ) احساسين معطيين فقط . ذلك لان العدد ( س — س' ) الذي هو جمع وحدات ، يمثل بالحقيقة تلك المنبهات المتعاقبة في الجمع الذي نمرّ به من ( س ) الى ( س' ) . فاذا كانت ( س ) و ( س' ) حالتين بسيطتين ، على ماذا يقوم اذن ذلك المدى الذي يفصلها بعضها عن بعض ؟ ومـاذا يمكنه ان يكون ذلك الانتقال من الحالة الاولى الى الحالة الثانية غير مظهر من مظـاهر فكرك انت ، فتجعل اختيارياً من تعاقب حالتين فرق مقدارين ؟

ثمة موقفان لا غير : اما ان تقف عند حد ما يعطيك اياه الوجدان ، او ان تمثيلك هو مجرد اصطلاح ليس الا . فتجـد في الحالة الاولى بين ( س ) و( س' ) تفاوتاً شبيهاً بتفاوتات تنوعات قوس قزح ، ولكنه بعيد عن ان يكون تفاوتاً مقدارياً . فـاذا ادخلت الرمز ( س ∆ ) ، وذلك سهل عليك ، يصبح حديثك اذ ذاك عن الفرق الحسابي مجرد اتفاق لا غير تحوّل به الاحساس المعطى الى حاصل ما . لقد اوضح هذه النقطة الاخيرة الاستاذ جول تانري (JULES TANNERY) وهو اقوى من وجّه نقداً لاذعـاً الى فخنر بقوله « يقال بان احساساً ذا ٥٠ درجـة مثلاً يعبّر عنه بعدّ الاحساسات التفاضلية التي تتعاقب من عدم الاحساس الى الاحساس ذي الـ ٥٠ .... وانا لا ارى في ذلك سوى تحديد له من الشّرعيّة ماله من الاختيارية(١) » .

لا نظن ، على الرغم مما قيل ، بان طريقة التدرجات المتوسطة قد اكسبت علم النفس الطبيعي وجهة جديدة . ويرجع عمل ( دلبوف ) المبتكر الى انه اختار حالة خاصة من الحالات التي يماشي فيها الوجدانُ ( فخنر ) معطياً اياه الحق ، اذ يكون الحس المشترك ذاته في هـذه الحالة متخذاً موقف العالم

(1) Revue scientifique. 13 Mars et 24 Avril 1875.

النفساني الطبيعي ، فنسأل هل اذا كانت بعض الاحساسات لا تظهر متساوية وان اختلفت فيما بينها ، وهل اذا كنا نتمكن بواسطتها من ان نشيد قائمة من الاحساسات المتضاعفة مثنى ، وثلاث ، ورباع . وقد قلنا بان آفة (فخنر) كانت ايمانه بوجود مجال بين احساسين متعاقبين (س) و (س') ، في حين ان هذا المجال لا يخرج عن كونه مجرد عبور فقط ، وليس بالفرق وفقاً للمعنى الحسابي . واذا كانت الحالتان اللتان يحدث بينهما الانتقال تعطيان في آونة واحدة ، يكون ثمة من تعاكس هذه المرة ، علاوة على هذا الانتقال ، وعلى الرغم من ان التعاكس هذا لم يصبح بعد فرقاً حسابياً فهو يشبهه بناحية من النواحي . ان الحالتين اللتين نقابلهما بعضهما ببعض تكون الواحدة منهما ازاء الاخرى كانهما في عملية حسابية من الطرح . لنفترض الآن ان هذين الاحساسين متجانسان في طبيعتهما ، واننا شهدنا تعاقبهما بالتتابع دوماً في حياتنا الماضية حين كان يتزايد الاستحثاث تزايداً مستمراً ، فمن المحتمل كثيراً ان نضع العلة في المعلول ، وان يتحول هكذا فرق التباين الى فرق حسابي . ولما كنا نلاحظ من جهة ثانية كونَ الاحساس يتغير فجأة في حين انه لا يكون ازدياد الاستحثاث الا ازدياداً مستمراً ، فاننا نقدر المجال الكائن بين احساسين معطيين بعدد هذه القفزات الفجائية ، او على الاقل بعدد الاحساسات المتوسطة التي نستخدمها دائماً بمثابة نُصب نستعين بها . وقصاراه ان التباين الكائن بين الاحساسين يبرز لنا بمظهر الفرق ، ويظهر لنا الاستحثاث كمّاً ، وتتراءى لنا القفزة الفجائية كعنصر مساواة . فاذا مُزجت هذه العناصر الثلاثة معا تكوّن فيك فكرة الفروقات الكمية المتساوية . ولا نجد حالة من الحالات تتوفر فيها هذه الشروط الا عندما تُعرَض علينا ، متعاصرة ، سطوح ذات لون واحد تتراوح قوة في الاستضاءة . فلا نجد تبايناً فقط بين احساسات متشابهة ، بل تتفق هذه الاحساسات جميعاً في انها صادرة عن علة يرتبط بمسافتها تأثيرها علينا . ولمّا كانت هذه المسافة قابلة للتغير باستمرار ، فقد اجبرنا على ان ندوّن في اختبارنا السابق عدداً كبيراً من التنوعات المتعاقبة طبلة ازدياد مستمر في العلة . فيمكننا القول اذن بان التباين القائم بين الصبغة السنجابية الاولى والصبغة السنجابية الثانية مثلاً يساوي على وجه التقريب تباين الصبغة السنجابية الثانية مع الصبغة الثالثة . واذا كنا نحدّد احساسين متساويين بقولنا انهما احساسان نعقلهما هكذا بشيء من الغموض ، فاننا ننتهي اخيراً الى الناموس الذي ارتآه الاستاذ ( دلبوف ) . ولكن يجب علينا الا ننسى كون الوجدان قد مرّ عبر هذه المتوسطات ذاتها التي اجتازها

عالم النفس الطبيعي ، وان حكمه هنا انما هو حكم هذا العالِم . فما ذلك التغير الا مجرد تغير تحوّل به الكيف الى الكم . هو تقدير مشوه تقريباً لعدد الاحساسات التي تتوسط احساسين معطيين . ونحن لا نرى الفارق عظيماً بمقدار ما نظنه بين طريقة التغييرات الطفيفة وطريقة التدرجات المتوسطة ، اي بين بسيكوفيزيقا ( فخنر ) وبسيكوفيزيقا ( دلبوف ) . اما الاولى فانها تقيس الاحساس قياساً اصطلاحياً ، والثانية تلجأ الى الحس المشترك في بعض حالاته الخاصة الذي يسلك فيها المنهج ذاته ايضاً . وقصاراه ان كل علم نفساني طبيعي مقضي عليه من مصدره عينه ان يدور في قياس الدور ، لأن المبدأ النظري الذي يرتكز عليه بنيخه لتحقيق تجريبي ، وذلك لا يكون الا اذا سلمنا اولاً بالمبدأ الذي يقول به . وسبب هذا انما هو عدم وجود رابطة بين الممتد واللاممتد ، بين الكيف والكمّ . قد نعلل الواحد بالآخر ، ونوفق بين الاول والثاني . ولكننا نضطر ، آجلاً او عاجلاً ، الى ان نسلم بالطابع الاصطلاحي الكائن في هذه المقارنة .

ان جلّ ما قام به علم النفس الطبيعي انما هو كونه قعّد بتدقيق ، وتادى الى اقصى نتائجها الممكنة ، نظرية مألوفة عند الحس المشترك . وبما اننا لا نفكر ، بل نتكلم ، معتبرين الاشياء الخارجية العامة اكثر مما نعتبر تلك النفسانيات التي نمر بها ، كان من الاجدى لنا ان نجعل هذه الحالات الباطنية اشياء جامدة بادخالنا فيها تمثيل سببها الخارجي الى اقصى حدّ ممكن . فبقدر ما تتسع دوائر معرفتنا نلمح الممتدّ خلف المتشدد ، والكمّ وراء الكيف ، نازعاً بنا هذا الميل الى احلال الاول في الثاني ، والنظر الى احساساتنا كأنها مقادير . والفيزيقا عينها القائمة وظيفتها بالواقع على ان نقيس السبب الخارجي لحالاتنا الباطنية ، تتغاضى كثيراً عن تلك الحالات عينها ، متعمدة دائماً ادماجها بعللها الخارجية الشيئية . وهكذا تُناصر نظرية الحس المشترك وتُبالغ فيها من هذه الناحية . وقد كان من المحتم ان تجيء ساعة يحاول فيها العلم ان يقيس الواحد كما يقيس الآخر ، بعد ان ألفنا مزج الكيف بالكمّ ، والاحساس بالاستحثاث : تلك كانت غاية البسيكوفيزيقا . وقد شجع ( فخنر ) على القيام بهذه المحاولة الخطيرة خصومُه انفسهم والفلاسفة الذين يتحدثون عن مقادير متشددة مع القول بان هذه النفسانيات لا تخضع لسطوة القياس . فاذا كنا نسلم حقيقة بان الاحساس يمكن القول عنه انه اقوى من غيره ، وان هذا التباين قائم في الاحساسات عينها بمعزل عن كل ائتلاف فكري واعتبار متراوح الادراك للعدد والمكان ، فمن الطبيعي ان نحاول البحث عن كمية زيادة

الاحساس على احساس آخر ، وبذلك عينه نقيم نسبة كمّ بين شدائدهما .
ولا منفعة من ان نجاوب حينئذ ، كما يفعل اكثر الاحيان خصوم البسيكوفيزيقا ،
بان كل قياس يستلزم رصفاً ، لذا لا يحق لنا ان نبحث عن نسبة عددية
بين شدائد ليست باشياء ترصف . والا اضطررنا الى تعليل سبب قولنا بان
احساساً ما هو اشد من غيره ، وكيف يجوز لنا ان ندعو اكبر او اصغر
اشياء لا تقبل فيما بينها ، كما رأيناه ، نسب شامل ومشمول . واذا صرمنا
حبل كل جدل من هذا النوع بتمييزنا نوعين من الكمّ : كمّ متشدد يحتضن
الاكثر والاقل فقط ، وكمّ متمدد يقبل القياس ، نعترف اذ ذاك بصحة ما
قاله ( فخنر ) وعلماء النفس الطبيعيون . لانه حالما نسلم بامكانية ازدياد
الشيء وانتقاصه نحاول تلقائياً من ثم ان نبحث عن مقدار انتقاصه او ازدياده .
ولما كان يعسر علينا القيام بهذا القياس مباشرة ، لا يحق لنا ان نستدل بذلك
على عجز العلم عن تحقيقه بطريقة ما غير مباشرة ، اما باحداث جزئيات صغيرة
متناهية كما يريده ( فخنر ) ، او باسلوب من الاساليب المنحرفة . فلا مناص
من اختيار واحد من امرين : فاما ان يكون الاحساس كيفاً محضاً ، او ان
يكون مقداراً يجب علينا قياسه .

**في الشدة والكثرة** ولكي نجمل ما مرّ معنا من الكلام المذكور اعلاه ،
نقول بان لمبدأ الشدة مظهرين من المظاهر وفقاً لبحثنا في تلك الوجدانيات
المتمثلة عن سبب خارجي ، او في تلك النفسانيات المكتفية بذاتها . فيكون
ادراكنا للتشدد في الموقف الاول كناية عن تقديرنا كمّ العلة بكيف المعلول ،
فهو اذن ادراك حسّي مكتسب على حد تعبير ( الايقوسيين ) وفي الحالة
الثانية ندعو شدّة تلك الكثرة المتفاوتة في الكبر ، الكائنة في النفسانيات
البسيطة التي نستشفها في قرارة الحالة الاساسية . ولا يكون ذلك الادراك
ادراكا مكتسباً ، ولكنه ادراك مبهم غامض . غير ان معنيي هذه الكلمة
يتداخلان بعضها في بعض اكثر الاحايين ، لان الوقائع الابسط التي يشتمل
عليها انفعال ما او جهد من الجهود كثيراً ما تكون تمثيلية ، ولما كانت
الحالات التمثيلية عاطفية ايضاً في معظمها ، فانها تحتضن كذلك كثرة من
الحالات النفسانية البسيطة . ان فكرة التشدد هي تلاقي تيارين يطل علينا
احدهما من الخارج بفكرة مقدار متمدد ، ويطلع علينا الثاني من اعماق
الوجدان صاعداً ، مستصحباً معه فكرة الكثرة الباطنية . يبقى علينا ان
نعرف على ماذا تقوم هذه الكثرة الباطنية ، هل تمتزج بفكرة العدد ام انها

تختلف عنها اختلافاً مبيناً . سوف لن نبحث خلال الفصل الثاني في الحالات الوجدانية منعزلة بعضها عن بعض ، ولكننا سنتناولها في كثرتها الواقعية كما تدفق في الدوام المحض . ولما كنا قد تساءلنا عما تكون شدة الاحساس التمثيلي ، لو لم تدخل فيها فكرة العلة ، هكذا نتساءل الان ماذا تصبح كثرة حالاتنا الداخلية ، ما هو شكل دوامها عندما نسلخها عن الفضاء الذي تحدث فيه . ان هذا السؤال الثاني مغاير للاول في اهميته . لانه اذا كان مزجُ الكيف بالكم يقف عند حد كل حالة من الحالات الوجدانية بمفردها ، فهو يثير مبهات لا مشاكل كما راينا آنفاً . وقد شُوِّهت في مصدرها ذاته تمثلاتنا للتغير الخارجي والباطني ، للحركة والحرية ، وذلك بادخال المكان في تفهمنا للدوام . هذا هو الشيء الذي افضى الى سفسطائية مدرسة (أيلي*) . ومن هنا كانت مشكلة الاختيار الحر . سنشدد بالاكثر على النقطة الثانية : ولكننا سنزيل الخفاء عن وهم الذين اثاروا تلك المشكلة بدل ان نحاول استخراجها بحلّ نوجده لها .



# الفصل الثاني

## في تعدد الحالات الوجدانية (١)

## فكرة الدوام

**في الفضاء والكثرة العددية** نعرّف العدد غالباً بانه مجموعة وحدات ، او زيادة في الايضاح ، بانه تركيب الواحد بالمضاعف*. والعدد انما هو واحد بالحقيقة ، لأننا نتمثله بحدس فكري بسيط ، ونطلق عليه اسماً من الاسماء . غير انـه وحدة تشتمل على كثرة من الاجزاء التي يصعب علينا النظر اليها مفككة بعضها عن بعض . فلنتساءل الآن ، قبل ان نتعمق في مبدأي

---

(١) كان عملنا قد اكمل تمامه عندما عثرنا على مقال في مجلة ( النقد الفلسفي ) ١٨٨٣و١٨٨٤ يدحض فيه الاستاذ « بلان » M. F. PILLON ، بطريقة فائقة مـا جاء في مقال قيّم للاستاذ ج. نويل M. G. NOEL ، عن لحمة مبدأي العدد والمكان . ومع ذلك لم نرَ من دافع لتغيير شيء مما جاء في هذه الصفحات، لأن الاستاذ « بلان » لم يميز بين الزمن الكيف والزمن الكمّ ، بين كثرة الرصف وكثرة التداخل المتبادل. فلو لم يكن هذا الفارق الاساسي القائم عليه فصلنا الثاني ، لما كنا نتأخر عن ان نماشي الاستاذ « بلان » بقولنا: ان علاقة التعاصر كافية لأن يشاد بها العدد. ولكن ما هو المقصود بالتعاصر؟ فاذا كانت الارقام المتعاصرة تتناظم بجملتها فيما بينها ، لن ينتج عنها العدد . واذا بقيت متمايزة فلانها ترصف ، وها نحن في المكان . وعبثاً يتذرعون بمثل التأثيرات المتعاصرة التي نتلقاها بواسطة عدة حواس ، فاما ان نحفظ الفروقات الخاصة في هذه الاحساسات، الامر الذي يرجع الى القول باننا لا نعدها، او اننا نتغاضى عن فروقاتها، اذ ذاك كيف نمايزها بعضها عن بعض بغير مركزها ، او مركز اشارتها ؟ سنرى ان لفعل « ميّز » معنيين : الاول كيفي ، والثاني كمي . وقد استبها ، حسب اعتقادنا ، على جميع الذين بحثوا في مشكلة علاقة العدد بالمكان .

الوحدة* والكثرة ، هل اذا كانت فكرة العدد لا تنطوي على اننا نتمثل شيئاً آخر ايضاً .

لا يكفي القول بان العدد هو مجموعة وحدات ، فعلينا ان نضيف الى ذلك كون هذه الوحدات تتشابه فيا بينها ، او افتراضها متشابهة على الاقل حالما نقوم بعدّها . هكذا دون شك نعدّ خراف قطيع ما قائلين « فيه خمسون » على الرغم من تمايزها بعضها عن بعض ، وسهولة معرفة الراعي لها . وسبب ذلك ما اصطلح عليه من ان تهمل فروقاتها الفردية كي تنظر الى وظيفتها العامة ليس الا . ولكنه لا يصعب علينا البتة بالعكس ، حالما نعير انتباهنا الى خصائص الاشياء والافراد ، من القيام بسردها لا بجمعها . واننا نلجأ الى هاتين الوجهتين المتغايرتين تماما عندما نعدّ جند فيلق عسكري ما ، او عندما ننادي كلا باسمه . نقول اذن بان فكرة العدد تنطوي على حدس بسيط لكثرة من الاجزاء او الوحدات المتشابهة بالتمام فيا بينها .

ومع ذلك لا بد لهذه الوحدات من ان تتمايز بناحية من النواحي ، ما دامت لا تندغم جميعها في واحدة . فلنفترض مثلا بان خراف القطيع تتشابه تمام التشابه فيا بينها ، لا بد لها مع ذلك من ان تختلف على الاقل بالحيّز الذي تشغله في الفضاء ، والا لما استطاعت ان تكوّن قطيعاً من القطاع . ولكن لنطرح الخراف الخمسين ذاتها الآن جانباً ، محتفظين منها بالفكرة لا غير . فاما اننا نحشدها برمتها في الصورة عينها ، اذ ذاك نقهر على رصفها في فضاء مثالي ، او اننا نكرر بالتتابع صورة خروف منها خمسين مرة ، فيتراءى لنا حينئذ بان التسلسل يحدث في الدوام لا في المكان . ولكن ذلك مغاير لحقيقة الواقع . فاذا تمثلتُ دورياً كل خروف من خراف القطيع بمعزل عن سواه ، لا اكون قد تمثلت الا خروفاً واحداً . ولكي يتزايد العدد بمقدار ما انقدم في العدّ ، يجب عليّ ان احتفظ بالصور المتعاقبة ، وان ارصفها بجانب كل وحدة جديدة امثلها . ففي المكان يحدث مثل هذا الرصف لا في الدوام الصرف ، لأن العملية التي نعدّ بها الاشياء المادية لا تقوم الا على تمثيل هذه الاشياء معاً في آونة واحدة ، وبذلك عينه تظل في المكان . ولكن هل يلتحق هذا الحدس المكاني بكل فكرة عددية ، لا سيا فكرة العدد الذهني ؟

لنستعرض ، في الرد على هذا السؤال ، جميع الاشكال المختلفة التي تعاقبت لنا فيها فكرة العدد ، منذ ان كنا اطفالا صغاراً . فنرى اننا بدأنا نتشخص مثلاً صفاً من الاكرّ التي انقلبت فيا بعد نقاطاً ، ومن ثم زالت

هذه الصورة عينها وامحت تاركة خلفها الرقم الذهني فقط . غير ان تمثلنا العدد والتفكير به يبطلان في هذا التحول ايضاً ، فلا نحتفظ الا بشارته اللازمة للعد المتفق عليها كي نعبرّ عنه . ولا يصعب علينا البت بان ١٢ هي نصف ٢٤ دون التفكير بعدد ١٢ او بعدد ٢٤ . ومن صالحنا الاّ نفكر بمثل ذلك للاسراع في العدّ . ولكننا نجبر على الالتجاء الى صورة منبسطة حالما نرغب ان نتمثل ، ليس الارقام والكلمات فحسب ، بل العدد ذاته ايضاً . فالذي يشتبه علينا في هذه القضية عادتنا للعد في الزمان لا في المكان كما هو الظاهر . كذا نتمثل العدد خمسين مثلاً بترديد الارقام كلها مبتدئين من الواحد ، حتى اذا افضى بنا العدّ الى الرقم خمسين ظننا يقيناً كوننا قد بنينا هذا العدد في الدوام لا غير . ولا شك باننا نكون قد عددنا هنيهات دوامية لا نقاطاً فضائية . ولكن المشكلة هي ان نعرف هل اذا كنا نعدّ هنيهات الدوام بنقاط فضائية . لا يعسر علينا بالواقع ان ندرك تعاقباً صرفاً بسيطاً في الزمان لا غير دون ان ندرك جمعاً اي تعاقباً ينتهي اخيراً بحاصل ما . لانه اذا كان الحاصل يتكوّن من اعتبارنا المتتابع لارقام مختلفة ، فقد وجب على كل رقم ايضاً ان يثبت في مقامه عندما ننتقل الى التالي ، منتظراً اضافتنا اياه الى الارقام الاخرى . ولكن كيف ينتظر الرقم هذا اذا كان هنيهة دوام ليس غير ؟ واين ينتظر اذا كنا لا نحصره في المكان ؟ فنحن نحشر ، بلا وعي منا ، كل هنيهة نعدها في حيز المكان ، وبهذا الشرط فقط تكون الوحدات الذهنية حاصلاً . لا ريب بانه يصعب علينا تمثيل هنيهات الزمان المتعاقبة بمعزل عن المكان ، كما سنوضحه فيما بعد ، ولكنه عندما نضيف الى الهنيهة الحالية تلك التي سبقتها ، كما يحدث ذلك حينما نجمع وحدات فيما بينها ، فاننا لا نشتغل على هذه الهنيهات ذاتها ما دامت قد امحت ابدا ، بل نشتغل على الاثر الذي يتراءى لنا انها قد ابقته في الفضاء الذي اخترقته . ونحن لا ننكر انه كثيراً ما نعفى من الالتجاء الى هذه الصورة مكتفين فقط ، بعد ممارستها في العددين الاولين او الثلاثة الاولى ، بالمعرفة انها عينها ايضاً في تمثلنا الاعداد الباقية اذا كنا بمسيس الحاجة اليها . غير ان كل فكرة عن العدد تحتضن تمثلاً في المكان . وسنساق في هذه النقطة بدرسنا المباشر للوحدات المكونة كثرة متمايزة الاجزاء الى النتيجة ذاتها التي قادنا اليها بحثنا في العدد عينه .

قلنا بان كل عدد هو مجموعة وحدات ، وان كل عدد من جهة ثانية هو وحدة لكونه يتركب من وحدات يتألف منها . ولكن هل تفيد كلمة

« وحدة » المعنى ذاته في الحالتين معاً ؟ عندما نجزم بان العدد واحد ، نقصد بذلك اننا نتمثله في جملته بحدس فكري بسيط غير مجزأ ، فتكون هذه الوحدة اذن مشتملة على كثرة لانها وحدة كل . ولكن عندما نتكلم عن الوحدات التي يتكوّن منها العدد ، لا تكون هذه الوحدات مجموعات لانها محضة بسيطة لا تتجزأ ، تقوم مهمتها خصيصاً على ان تعطي سلسلة من الاعداد بتركيب لانهائي فيما بينها . فثمة والحالة هذه نوعان من الوحدة : وحدة ثابتة مطلقة تكوّن عدداً من الاعداد باضافتها الى ذاتها ، ووحدة وقتية هي وحدة هذا العدد المكرر في ذاته ، المستدين وحدته من العمل البسيط الذي يعيه به الادراك . ومن البديهي ، عندما نتمثل هذه الوحدات التي تؤلف العدد ، الا نشك بانها وحدات لا تتجزأ ، وهو ظن يلعب دوره الخطير في تكوين اعتقادنا بكفاءة انفسنا على تمثيل العدد بمعزل عن المكان . ومع ذلك يتضح لنا ، اذا اجهدنا الروية بعض الشيء ، بان كل وحدة هي وحدة عمل فكري بسيط ، وان العمل التوحيدي يفتقر الى كثرة تكون مادته . فساعة افكر بكل وحدة من هذه الوحدات بمعزل عن سواها اعتبرها دون شك غير مجزأة لانني لا افكر الا بها ، حتى اذا طرحتها جانباً لاجتاز الى الوحدة الثانية اجمّدها وبذلك عينه اجعل منها شيئاً اي كثرة . وكفى بذلك ان نرقب الوحدات التي يركب منها العددَ علمُ الحساب ، فهي وحدات وقتية تتجزأ دائماً ، تؤلف كل وحدة منها مجموعة من الكميات التي تتكسر تصغيراً وتكثيراً قدر ما يحط بها خيالنا . فكيف نجزيء الوحدة ، اذا كنا نعني بها الوحدة الثابتة التي يتصف بها العمل الفكري البسيط ؟ كيف نكسرها ونعلنها واحدة في الوقت عينه ، ان لم نعتبرها ضمناً كشيء منبسط واحد في الحدس ، مكرر في المكان؟ وهكذا لا يمكنك ان تستخرج من فكرة انت بانيها شيئاً لم تكن قد وضعته فيها . فاذا كانت الوحدة هذه التي تشيد بها عددك هي وحدة فعل لا وحدة شيء ، من العبث ان تستأصل منها غير وحدة محضة بسيطة كيفما تحايلت عليها في تحليلك اياها . ونحن لا نشك البتة انه لا شيء يمنعك ، عندما تعادل ٣ بحاصل ١ + ١ + ١ ، عن اعتبار هذه الوحدات المؤلفة عدد ٣ غير متجزئة : وسبب ذلك انك لا تستعمل الكثرة المليئة بها كل وحدة من هذه الوحدات . ومن المحتمل ان يتمثل فكرنا بادىء ذي بدء العدد ٣ بهذا الشكل البسيط ، لاننا نفكر بالطريقة التي حصلنا بها عليه ، بدل ان نفكر بالاستعمال الذي نستخدمه به . ولكن سرعان ما نلحظ بعدئذ انه ، اذا كانت كل عملية من عمليات الضرب تحتضن امكانية اعتبار

كل عـدد من الاعداد كوحدة وقتية تضاف الى ذاتها ، تكون الوحدات بالعكس اعداداً حقيقية بدورها ، تكبر قدر ما نشاء نحن ، ولكننا نعتبرها غير قابلة التجزئة وقتياً لنركبها فيما بينها . وان هـذا الاقرار عينه بامكانية تجزئة الوحدة الى الكمية التي نريدها ، يعني اننا نعتبرها امتداداً .

من واجبنا الا نخدع انفسنا بالتفكك الـكائن في العدد ، مع ذلك لا ننكر البتة ان تكوين عـدد من الاعـداد يشتمل على التفكك . وبعبارة اخرى ، كما صرحنا به فوق هذا الكلام ، ان كل وحدة اكوّن بها العـدد ٣ تظهر غير قابلة التجزئة عندما اشتغل عليها ، فاعبر بلا تدرج من المدبرة الى المقبلة . فلو ركبت العدد ذاته الان بانصاف او ارباع ، او بوحدات ما، تكوّن هذه الوحدات ايضاً ، من حيث انها تساعد على تأليف هذا العدد، عناصر لا تتجزأ وقتياً ، فنعبر دائماً من عدد الى آخر بغتة بقفزات فجائية . وسبب ذلك هو اننا نضطر في سبيل تكوين عدد من الاعداد الى ان نمعن النظر دورياً في كل وحدة من الوحدات التي تؤلف هذا العدد . اذ ذاك نعبّر عن لاتجزئية الفعل الذي نتصور به احدى هذه الوحدات بشكل نقطة رياضية يفصلها خلاءٌ مكاني عن النقطة التابعة لها . ولكن اذا كانت سلسلة النقاط الرياضية المرصوفة في حيز المكان ، تمثل لنا تلك العملية التي نكوّن بها فكرة العدد ، فان هذه النقاط تميل الى التمطط اسطراً بمقدار ما نتغاضى عنها ، كأنها تحاول ان تتلاحم بعضها مع بعض . وعندما ننظر الى العدد كاملاً تكون هذه اللحمة امراً تاماً ، فتنقلب النقاط اسطراً وتمحى الفوارغ من بينها ويُظهر هذا الكلُ جميعَ خصائص الاستمرار . لذلك لا يتركب العدد الا وفقاً لقاعدة معينة ، ولكنه يتجزأ اسوة باية قاعدة من القواعد . وقصاراه من واجبنا ان نفرق بين الوحدة التي نفكر بها ، وتلك التي نجعلها شيئاً بعد التفكير بها ، كما انه من الواجب علينا ايضاً ان نميز بين العدد الذي يتكوّن وبين العدد الذي تمّ تكوينه . ان الوحدة لا تتحول ولا تتكسر عندما نفكر بها ، ولا يكون العدد مفكك الاوصال حين نشيده : ولكن حالما ننظر الى العدد كاملا نجمّده ، فيبرز لنا اذ ذاك قابلا التجزئة حسب ارادتنا . ولنلحظ حقا ان ما نسميه ذاتياً* هو ما نعرفه معرفة كاملة بجملته ، وشيئياً* هو ما يُعرف بطريقة تستطيع بها كثرة متزايدة من التأثيرات الجديدة ان تنوب عن فكرتنا الحالية عنه . وهكذا يحتضن مركب العاطفة عدداً كبيراً من عناصر ابسط . وما دامت هذه العناصر لم تتضح لنا بجلاء تام ، لا يمكننا القول انها تحققت بكاملها . وحالما يدركها الوجدان ادراكا واضحاً

تتغير بذلك عينه تلك الحالة النفسانية الناجمة عن تركيب هذه العناصر . ولكن لا شي يغير في المظهر العام من الجسم كيفما حلل ، لأن هذه التقسيمات ، وكثيراً غيرها ، مرئية من قبل في الصورة وان كانت في حالة اللاتحقيق : فهذا الادراك الباطني الحالي ، وليس فقط المضمر ، للتقسيمات الكائنة في ما لا يتجزأ هو الذي نسميه في الحقيقة بالشيئية . اذ ذاك لا يصعب علينا ان نميز بين الشيئي والنفساني في فكرة العدد . فخاصة الفكر انما هي تلك العملية اللامتجزئة التي يعبر بها انتباهه بالتتابع الى مختلف اجزاء حيز مكاني معطى . غير ان هذه الاجزاء المفروزة هكذا بعضها عن بعض ، تظل ثابتة لتضاف الى غيرها ، حتى اذا جمعت فيما بينها تأهبت ثانية لاية تجزئة من التجزيئات الممكنة . فهي اذن اجزاء مكانية ، والمكان انما هو المادة التي بها يشيد الفكرُ العددَ ، وهو المحيط الذي يضعه فيه .

وحقيقة المقال ان علم الحساب هو الذي يعلمنا كيف نكسّر لانهائياً تلك الوحدات التي تؤلف العدد . اما الحس المشترك فانه ينزع نوعاً الى تركيب العدد باجزاء غير مكسرة . وهو شيء لا يعضل علينا فهمه ، لأن البساطة الوقتية الكائنة في الوحدات المؤلفة مكتسبة من الفكر الذي يعي اعماله اكثر مما يعي المادة التي يشتغل عليها . ولكن العلم يقف عند حد جعله ايانا ننتبه الى هذه المادة ليس غير ، فاذا لم نكن قد توصلنا من قبل الى وضع العدد في حيز الفضاء ، يقصّر العلم عن نقله لنا الى المكان . فمن الضروري اذن ان نكون قد تمثلنا العدد منذ البدء بوصف مكاني ، وهي النتيجة التي وصلنا اليها سابقاً عندما زعمنا بان كل جمع لا يقوم الا على كثرة من الاجزاء المدركة معاً في آن واحد .

اذا سلمنا بهذه النظرية في العدد ، يتضح لنا بان الاشياء لا تتاح جميعها لمنهج واحد من العدّ ، وانه يوجد نوعان متباينان من الكثرة . فعندما نتكلم عن اشياء مادية ، نومي بذلك الى امكانية رؤيتها ومسّها لمساً : فنضعها اذن في المكان . اذ ذاك لا نحتاج الى نشاط خَلقي او تمثيل رمزي لعدّها ، فما علينا والحالة هذه الا ان نفكر بها منفردة بعضها عن بعض اولا ، ومن ثم سويّة ، في المحيط عينه الذي تطل منه علينا . ولكن هذه الطريقة لا تصلح عندما نواجه حالات انفعالية محضة في النفس ، او تمثلات مغايرة لتلك التي يتمثلها النظر او اللمس . وبما اننا لم نكن قد اعطينا هنا هذه الحالات في المكان ، فنحن نعجز عن عدّها ، كما يلوح لنا في مبدأ الامر ، ما لم نتصورها تصوراً رمزياً . ولا ريب بان هذا النسق من التمثيل يظهر مرئياً

كله في الاحساسات الناجمة عن سبب خارجي في المكان . هكذا مثلا عندما يطرق مسمعي وقع اقدام في الشارع ، فانني اتخايل الشخص السائر ، واتمثل كل صوت من اصوات خطواته المتتابعة يُسكب في نقطة فضائية حيث يضع قدمه ، فاعدّ احساساتي في الحيز ذاته الذي ترصف فيه اسبابها المحسوسة . وقد يعدّ البعض هكذا نقرات الجرس المتلاحقة من بعيد ، فتتمثله مخيلتهم متأرجحاً ذهاباً واياباً ، وهو تمثيل مكاني كاف للوحدتين الاولتين ، اما الوحدات الباقية فانها تتعاقب من تلقاء ذاتها . ولكن اكثر العقول لا تنهج على هذا الغرار ، بل ترصف الاصوات المتتابعة في فضاء مثالي ، معتقدة بذلك انها تعدّها في الدوام المحض . فلنكشفن اللثام اذن عن هذه النقطة الاخيرة . من الثابت بان نقرات الجرس تصلني بالتعاقب ، فاما انني احتفظ بكل من هذه الاحساسات المتتابعة لانظمها مع غيرها ، وبذلك اكوّن جملة تذكرني بلحن او ايقاع موسيقي معروف ، فلا اعدّ الاصوات حينئذ بل اكتفي بالتأثير الكيفي الذي يطبعه فيّ عددُ هذه الاحساسات ، او انني آخذ على عاتقي عدّ هذه النقرات بوضوح تام ، فارغم اذ ذاك على تفكيكها ، وهو عمل لا يحدث الا في محيط فضائي متجانس ، تجرد فيه الاصوات من صفاتها وتفرغ ملؤها تاركة وراءها آثار مرورها المتماثلة . فلا يبقى علينا والحالة هذه الا ان نعرف هل اذا كان هذا المحيط زماناً ام مكاناً . ولكننا نعيد القول بان المنبهة الزمنية لا تثبت في مكانها لتضاف الى زميلاتها . فاذا كانت الاصوات بتفكك بعضها عن بعض فلأنها تترك فيما بينها مجالات فارغة . واذا كنا نعدها فلأن هذه المجالات تظل بين الاصوات العابرة : ولكن كيف تثبت هذه المجالات اذا كانت دواماً محضاً لا مكاناً ؟ لا شك اذن بان هذه العملية تحدث في المكان ، وهي تستبهم علينا اكثر فأكثر كلما تغلغلنا في اعماق الوجدان ، حيث نجابه كثرة غامضة من الاحساسات والعواطف التي يوضحها لنا التحليل فقط ، فيندغم عدد هذه النفسانيات الباطنية بعدد المنبهات ذاتها التي تملأها الوجدانيات عندما نعدّها . ولكن هذه المنبهات التي تقبل الاضافة فيما بينها هي ايضاً نقاط فضائية ، فينتج عن ذلك اخيرا ، انه يوجد نوعان من الكثرة : كثرة الاشياء المادية التي تؤلف عدداً من الاعداد المباشرة ، وكثرة الباطنيات الوجدانية التي لا تلبس شكلَ عدد من الاعداد دون وساطة تمثيل رمزي يدخل فيه المكان حتما .

وحقيقة المقال ان كل فرد يميز بين هاتين الكثرتين حينما يتكلم عن عدم تداخل المادة ( التمانع* ) الذي نعتبره احيانا خاصة من الخصائص الاصلية في

الاجسام ، ونعترف به ونقره ، كما نسلم مثلاً بمبدأي ثقل الاجسام ومقاومتها . ولكن حواسنا لا تدرك خاصة سلبية صرفة كهذه ، وقد تسوقنا بعض التجارب في المزج والتركيب الى الشك بها ان لم نكن قد سلمنا بها قبلاً . تمثل جسماً من الاجسام يدخل في جسم آخر ، فانك تفترض حالا وجود مسامات فارغة في الجسم الثاني تلجها جزئيات الاول . وهذه الجزئيات بدورها لا يمكن لبعضها ان يدخل في بعض ، ان لم يُقسم كلٌ منها الى فلقتين ليملأ الثقاب الآخر . وهكذا يتمادى فكرنا في هذه العملية دون ان يقف عند حد ما ، بدل ان يتمثل جسمين يشغلان مركزاً واحداً . فاذا كان التمانع حقاً خاصة من خصائص المادة تدركها الحواس ، لا نرى لماذا يعسر علينا تصور جسمين يذوب احدهما في الثاني اكثر مما يصعب علينا ان نتمثل سطحاً لا يقاوِم او سائلا لا يوزن . ليس التمانع ضرورة فيزيقية حقاً ، ولكنه لزوم منطقي منوط بالقاعدة التالية : لا يمكن لجسمين من الاجسام ان يشغلا الحيز ذاته في وقت واحد . والقول بعكس هذا المبدأ ضرب من الخطل لا يقره الاختبار لانه ينطوي في ذاته على تناقض مبين . ولكن الا يرجع ذلك الى الاقرار بان فكرة عدد اثنين ، او فكرة عدد من الاعداد بوجه ما ، تشتمل على وصف فضائي ؟ اذا كان التمانع يؤخذ غالباً كصفة كائنة في المادة ، فذلك لاننا نعزل العدد عن المكان ، معتقدين باننا نضيف شيئاً جديداً الى تمثيل شيئين بقولنا انهما لا يشغلان الحيز ذاته : كأن تمثيلنا لعدد اثنين ، وان كان ذهنياً ، يغاير تمثيل مركزين مختلفين في الفضاء كما ابناه سابقاً . فالقول بالتمانع هو الاقرار لا غير بوجود لحمة تحبك العدد بالمكان ، هو القول بخاصة في العدد لا في المكان . — ومع ذلك فاننا نعدّ العواطف ، والاحساسات ، والافكار ، وكذلك نعدّ جميع الاشياء التي تتداخل بعضها في بعض ، فيشغل كل منها بدوره النفس كاملة ؟ — نعم لا ريب في ذلك ، ونحن لا نعدّها نظراً لتداخلها الا بعد ان نتمثلها اولا وحدات متشابهة مالئة اوساطاً متمايزة في المكان ، اي اننا نتمثلها في النهاية وحدات لا تتداخل . وهكذا يظهر التمانع اذن جنباً الى جنب مع العدد في وقت واحد . وعندما نلصق هذه الخاصة بالمادة لنميزها عن كل ما يغايرها ، نعلن فقط بشكل آخر ذلك الفارق الذي اقمناه سابقاً بين الاشياء الممتدة التي نعبّر عنها مباشرة بالعدد ، وبين الوجدانيات التي تفرض تمثيلاً رمزياً في المكان . لنقف قليلاً عند هذه النقطة . اذا كان عدّ الوجدانيات يفرض علينا تمثيلاً رمزياً في الفضاء ، الا يحتمل القول بان هذا التمثيل الرمزي يغيّر في الشروط العادية من الادراك

الباطني ؟ لنتذكر ما قلناه سابقاً فوق هذا الكلام عن تشدد بعض الحالات النفسانية . إن الاحساس التمثيلي كيف محض في ذاته ، فاذا نظرنا اليه من خلال المكان ينقلب هذا الكيف كمّاً الى حد ما ، فنسميه تشدداً . وهكذا يؤثر على هذه الحالات عينها فقط ، نفسانياتنا في الفضاء لتجعلها كثرة واضحة ، اذ يُلبسها في الوجدان المحاسب شكلاً جديداً لا يلبسها اياه الادراكُ الباطني البديهي . ولنلاحظ اننا غالباً ما نفكر بمحيط متجانس عندما نتكلم عن الزمان ، وهو محيط توصف فيه وجدانياتنا كأنها في المكان ، فتكوّن بذلك كثرة متمايزة . الا يكون الزمان المفهوم هكذا ، بالنسبة الى كثرة نفسانياتنا ، ما هو التشدد للبعض منها ، اي انه شارة او رمز متمايز تام التمايز عن الدوام الحقيقي ؟ سنطلب من الوجدان ان يعتزل العالم الخارجي ، ويؤوب الى ذاته بقوة تجريدية عنيفة ، ثم نطرح عليه السؤال التالي : هل تشبه كثرةُ وجدانياتنا كثرةَ وحدات العدد ؟ هل للدوام المحض علاقة بالمكان ؟ لقد كان حقاً من واجب درسنا لفكرة العدد ان يحملنا على الشك بهذا التماثل ، ان لم نقل اكثر من ذلك . فلو كان الزمان كما يتمثله الوجدان المحاسب محيطاً تتعاقب فيه وجدانياتنا بطريقة يتمايز بعضها عن بعض بحيث لا يعسر علينا عدّها ، وكانت فكرتنا في العدد من جهة ثانية تؤول الى نثر كل ما يُعدّ مباشرة في الفضاء ، نقول آنئذ بان الزمان فضاء اذا اعتبر حيزاً يتميز فيه ويعدّ . وان الذي يثبت هذا الرأي اولاً هو كوننا نقتبس حتماً عن المكان صوراً نوسم بها شعور الوجدان المفكر عن الزمان والتعاقب . فمن اللازم اذن ان يكون الدوام المحض مغايراً لذلك . ولكننا لا نستطيع ان نوضح هذه الاسئلة التي توصلنا اليها بدرسنا ذاته لفكرة الكثرة المتمايزة ، الا بفحص مباشر لفكرتي المكان والزمان في علاقاتهما بعضهما ببعض .

**في التجانس والمكان** نخطيء كثيراً اذا كنا نعير انتباهنا لمشكلة حقيقة المكان المطلق . فذلك بمثابة تساؤلنا هل المكان موجود في حيز مكاني ام لا ؟ فحواسنا تدرك خصائص الاجسام والفضاء معاً ، ولكن الصعوبة القصوى التي نرتطم بها هي ان نعرف هل اذا كان الامتداد مظهراً من مظاهر هذه الخصائص المادية — اي خاصة الخاصة — ام ان هذه الخصائص لاامتدادية اصلاً يضاف اليها المكان من الخارج مع الاكتفاء بذاته والقيام بدونها . فيكون الفضاء وفقاً للافتراض الاول تجريداً ذهنياً ، او زيادة في الايضاح ، يكون اقتباساً يعبّر عمّا لبعض الاحساسات المدعوة بالتمثيلية من رابطة مشتركة فيها

بينها . ويكون واقعية ثابتة وفقاً للافتراض الثاني ، كتلك الاحساسات عينها وان كان مغايراً لها . ويرجع الفضل في تحديد هذه النظرية الدقيقة الاخيرة الى ( كَنْت ) الذي درسها في ( الحس السامي* ) . وتقوم هذه النظرية على تجهيز المكان بوجود مستقل عن مضمونه ، وعلى اعلان حق قابلية فرز الاشياء التي يفصلها كل منا بالواقع ، وعلى الغاء اعتبار الامتداد كتجريد اسوة بغيره . ان النظرية ( الكانتية ) لا تختلف حسب الظاهر كثيراً من هذه الناحية عن المعتقد العام ، وهي بعيدة جداً عن ان تزعزع ايماننا بواقعية المكان ، فقد حدّد ( كَنْت ) معناه الدقيق وجاء بتقريره .

ويظهر انه لم يجادل احد في هذا الحل بترصن منذ ان اعطاه ( كنت ) . فقد فرض ذاته بعد هذا الفيلسوف — رغم انفهم احيانا — على اكثر الذين تعرضوا لهذه المشكلة من جديد ، فطريين* كانوا ام تجريبيين . وعلماء النفس انفسهم متفقون فيما بينهم على ارجاع التعليل الفطري الذي اعطاه جان ملر (JEAN MULLER) الى مصدر ( كنتي ) . اما الافتراض القائم على « الشارات المحلية* » القائل بها لوطز (LOTZ) ، ونظرية باين (BAIN) ، وتفسير وونط (WUNDT) الاكثر شمولاً ، فانها تظهر جميعاً لاول وهلة مستقلة عن ( الحس السامي ) ، لأن مؤلفي هذه النظرية قد هجروا بالواقع طبيعة المكان ، ليستطلعوا فقط تلك العملية التي تتمركز بواسطتها احساساتنا في المكان ، وترصف فيه جنباً الى جنب . ولكنهم بذلك عينه يعتبرون الاحساسات غير قابلة للامتداد ، فينهجون على غرار ( كَنْت ) اذ يقيمون فرقاً اساسياً بين التمثيل وشكله . فما يستنتج من افكار ( لوطز ) و ( باين ) والتوفيق الذي قام به ( وونط ) ، هو ان الاحساسات التي نتوصل بها الى تكوين فكرة المكان ، غير قابلة للامتداد في ذاتها ، وهي كيف فقط : اما المكان فهو ينجم عن تركيب هذه الاحساسات بعضها ببعض ، كما يتكوّن الماء من تركيب غازين معاً . لقد بدأت التعاليل التجريبية او التكوينية بمشكلة المكان حيث تركها ( كَنْت ) الذي كان قد سلخ المكان عن مضمونه . فالتجريبيون يبحثون عن كيفية انصباب هذا المضمون في المكان ، بعد ان يكون قد فصله الفكر عن المحيط . غير انهم ينكرون حيوية الذهن ، نازعين بذلك علانية الى توليد الشكل الامتدادي في تمثلنا من اتحاد الاحساسات بعضها ببعض : فيصدر الفضاء اذ ذاك عن تعاصر الاحساسات دون ان يقتبس منها . ولكن كيف يمكننا ان نعلل تكويناً كهذا دون وساطة الفكر وساطة* فعالة ؟ ان الممتد يختلف عن غير الممتد بالافتراض ،

ولنحسب بانه مجرد علاقة الاشياء اللاممتدة بعضها ببعض ، فمن اللازم مع ذلك ان يقرر هذه العلاقةَ فكرٌ قادر ان يلحم هكذا عدة اشياء بعضها ببعض . وعبثاً يتذرعون بِمَثَل الامزجة الكيماوية حيث يلبس الكلُ من تلقاء ذاته شكلاً وخصائص لا تمت بصلة ما الى اية ذرة من الذرات الاولية . فيتولد هذا الشكل ، وتُستخرج هذه الخصائصُ من اننا نعي كثرة الذرات بادراك باطني واحد . فاذا حُذف الفكرُ الذي يقوم بعملية هذا التركيب ، تزول الخصائص حالا ، اي المظهر الذي يمثل به لوجداننا تركيبُ الاجزاء الاولية . وهكذا تظل الاحساسات اللاممتدة على ما هي ، اي غير قابلة للامتداد ، ما لم يضف اليها شيء آخر . ولكي يصدر المكان عن تعاصر هذه الاحساسات ، يجب ان يكون ثمة من عمل فكري يدركها دفعة واحدة ويرصفها . اما هذا العمل الخاص فهو يشبه ما كان يسميه ( كَنت ) بشكل سابق في الحساسية .

فاذا حاولنا الآن تحديد هذا الفعل ، نراه يقوم خاصة على الحدس ، او بالاحرى على تمثيل محيط فارغ متجانس . ونحن لا نجد تحديداً آخر ممكناً للمكان يساعدنا على ان نميز بعضها عن بعض تلك الاحساسات المتعاصرة المتشابهة . فهو اذن مبدأ تمييز مغاير لمبدأ التمييز الكيفي ، وبالتالي يكون واقعية لا كيفَ لها . هل نجاري القائلين بنظرية ( الشارات المحلية ) بان الاحساسات المتعاصرة لا تتشابه ، وانه نظراً لاختلاف العناصر العضوية المتأثرة بهذه الشارات لا يوجد مركزان من سطح متجانس يحدثان التأثيرَ عينه على النظر او اللمس ؟ اننا نقر بذلك دون تردد . ولو احدث فينا هذان المركزان التأثير عينه لما كان من داع لوضع الواحد منهما يميناً بدل ان يكون يساراً . ونظراً لتعليلنا هذا الفرق الكيفي كفرق مركزي ، نضطر الى ان نتمثل بوضوح محيطاً متشابهاً ، اي تعاصر الاشياء التي تتمايز مع ذلك وإن تشابهت كيفياً فيما بينها . فبقدر ما نشدد على اختلاف التأثيرات الحاصلة على شبكة العين من مركزَي سطح متجانس ، نفسح المجال هكذا لحيوية الفكر الذي يدرك بشكل تجانس امتدادي ما اعطيه تغايراً كيفياً . ونحن نعتقد انه ، اذا كان النشاط الفكري هو السبب في تمثلنا المكان المتجانس ، يجب بالعكس ان يكون ثمة من داع في ذات خصائص احساسين متمايزين لاشغال هذا الحيز المكاني او ذاك . فمن اللازم اذن والحالة هذه ان نميز بين ادراكنا الحسي للامتداد ، وبين تصورنا للمكان . ولا ريب بانهما يستلزمان بعضهما بعضا . غير انه بقدر ما نرتفع في سلسلة الكائنات العاقلة تنجلي لنا

الفكرة المستقلة لمكان متجانس . ونحن نشك من هذه الجهة بامكانية تحسس الحيوان العالمَ الخارجي كما نحسه نحن بالتمام ، ونشك بتمثله الخاصة الخارجية كما نتمثلها نحن . وقد اشار الطبيعيون ، كشيء خليق بالذكر ، الى السهولة الغريبة التي تتوجه بها في المكان حيواناتٌ كثيرة ذات الفقرات ، وبعض الحشرات ايضاً . وقد شوهدت حيوانات ترجع الى مساكنها القديمة متبعة خطاً مستقيماً على مسافة بضع مئات من الكيلومترات ، وهو مسلك لم تكن لتعرفه من قبل . وقد حاول الكثيرون تعليل هذا الاحساس التوجيهي الكائن في النظر او الشم ، او في احساسات تيارات مغناطيسية تعين الحيوان على التوجيه كإبرة البوصول . فذلك يرجع الى القول بان المكان ليس تجانساً للحيوان بقدر ما هو تجانس لنا ، وبان التحديدات المكانية ، او الاتجاهات ، لا تتخذ له شكلاً هندسياً محضاً . فلكل تنوع او اتجاه كيفٌ خاص عند الحيوان. ونحن ندرك امكانية هذا الاحساس اذا فكرنا باننا نميز يميننا من يسارنا بطريقة بديهية ، او ان هذين التحديدين لامتدادنا يعرضان علينا فرقاً كيفياً ، لذلك يصعب علينا تحديدهما . وحقيقة المقال ان الطبيعة مليئة بالفروقات الكيفية ، ولا نعلم لماذا لا يبرز لنا اتجاهان موضوعيان بروزاً قوياً في الادراك الباطني المباشر كما يبرز لونان من الالوان . ولكن تمثل محيط فارغ متجانس هو شيء غريب بشكل آخر ، وكأنه يفرض رداً فعلياً مضاداً للتغاير الذي يكون جوهر اختبارنا . فمن اللازم الا نكتفي بالقول ان لبعض الحيوانات حاسة خاصة للتوجيه ، بل ايضاً وخصوصاً ان لدينا نحن ملكة خاصة لندرك بالحس ، ونتمثل مكاناً لا كيفَ له . ليست هذه الملكة هي ملكة التجريد ، وان كنا نرى التجريد يفرض فواصل واضحة تفكك المفهومات بعضها عن بعض ، او تفكك رموزها . فنحن نجد ان قوة التجريد تتضمن مقدماً حدس مكان متجانس . فما يجب قوله هو اننا نعرف واقعيتين مختلفتين : احداهما متغايرة وهي واقعية الخصائص الحسية ، والثانية متجانسة وهي واقعية المكان . وان هذه الواقعية الاخيرة التي يدركها التفكير الانساني ادراكا واضحاً ، تدفعنا الى ان نضع فواصل بينة ، والى ان نعدّ ونجرّد ، وربما ايضاً الى ان نتكلم .

فاذا وجب علينا ان نحدد المكان بالمتجانس ، يظهر لنا مقابلاً لذلك ان كل وسط متجانس لانهائي هو مكان بدوره ، اذ لا نرى كيف ان شكلين من الاشكال متجانسين يتمايزان بعضهما عن بعض ، وقد ثبت بان التجانس يقوم هنا على ازالة كل كيف . ومع ذلك فقد اتفق على ان يعتبر

الزمان كمحيط لانهائي مغاير للمكان ، ولكنه متجانس مثله . فيتخذ المتجانس هكذا طابعين وفقاً لما يُملأ به من تعاصر او تعاقب . ولا شك انه عندما نجعل من الزمان محيطاً متجانساً تبسط فيه الوجدانيات ، نكون قد اعطيناه بذلك عينه دفعة واحدة ، الامر الذي يرجع بنا الى القول باننا نفرزه عن الدوام . وهكذا نزلق ثانية في اطار المكان دون علم منا بذلك . ومن جهة ثانية تتصور الاشياء المفككة بعضها عن بعض خارجاً عنا مستدينة هذا الطابع المزدوج من تجانس مكان يقيم مجالات بينها ويحدد اطارتها . ولكن الحالات الوجدانية ، وان تعاقبت ، تتداخل بعضها في بعض ، فتنعكس النفس كلها كاملة في ابسط حالاتها . فثمة مجال اذن لنتساؤل هل اذا كان الزمان المتمثل هكذا كمحيط متجانس لا يكون مزيجاً من فكرة المكان المتسربة الى حقل الوجدان الخالص . وعلى كل لا يسعنا التسليم نهائياً بشكلين من التجانس ، الزمان والمكان ، ما لم نبحث اولا في هل اذا كان احدهما لا يمت بصلة وثيقة الى الآخر . ان التفكك ميزة خاصة تعرف بها الاشياء التي تشغل فضاء من الفضاءات ، حال كون الوجدانيات تتداخل ولا يحل عقالها الا عندما تتتابع في الزمان المعتبر كمحيط متجانس . فاذا كان احد الشكلين ، الزمان او المكان المزعوم انهما متجانسان ، ينجم عن الآخر فنحن نجزم مقدماً بان فكرة المكان هي المعطاة في الاساس . ولكن الفلاسفة الذين خدعوا بهذه البساطة الظاهرة في فكرة الزمان ، وقد حاولوا التوفيق بين هاتين الفكرتين ، ظنوا بانفسهم قادرين على تمثيل المكان والدوام معاً . وسنوضح في اجلائنا عن هذه الآفة ، كيف ان الزمان المفهوم كمحيط لانهائي متجانس هو بالواقع شبح المكان الموارد وجداننا المحاسب .

**في الوقت المتماثل والدوام الواقعي** وقد حاولت المدرسة الانجليزية ان ترجع الامتداد الى نسبات تعاقب في الدوام تتراوح تركيباً . فعندما نجيل يدنا مثلا ، وقد اغلقت اعيننا ، طيلة سطح من السطوح ، فان احتكاك اصابعنا بهذا السطح ، ولا سيما تلاعب اوصالها ، يشعرنا بسلسلة من الاحساسات التي تتمايز بكيفياتها ليس غير ، فتظهر لنا منسقة في الزمان بعض التنسيق . ومن جهة ثانية بعلمنا الاختبار بان هذه السلسلة قابلة الانقلاب ، فنستطيع نحن بقوة ملكة مغايرة ( او كما سنقوله فيما بعد باتجاه معاكس ) ان نُشعر ذواتنا ثانية بالاحساسات عينها في ترتيب عكسي . وهكذا تُحدَد نسبات المركز حينئذ في المكان ، اذا جاز لنا هذا التعبير ، بانها نسبات قابلة

الانقلاب* في التعاقب الدوامي . غير ان هذا التحديد ينطوي على قياس دوري* ، او على الاقل يشتمل على فكرة سطحية في الدوام . فثمة بالواقع نظريتان ممكنتان في الدوام ، كما سنظهره باسباب فيما بعد : الاولى خالية من كل تزوير وامتزاج ، والثانية متسربة اليها خلسة فكرة المكان . فالدوام المحض هو الشكل الذي يتخذه تعاقب وجداناتنا عندما تعيش ( انا ) وجودها تلقائياً ، محجمة عن اقامة الفواصل بين الحالة الحاضرة والحالات السابقة . وليس من الضروري لهذه ( الانا ) في سبيل ذلك ان تستوعب برمتها في الاحساس او الفكرة العابرة ، لانها تخلع عنها حينئذ صحة الدوام ، ولا هي بحاجة ايضاً الى ان تنسى الحالات السابقة . فعليها عندما تتذكر احدى هذه الحالات الا توصفها قرب الحالة الحاضرة كنقطة بجانب اخرى ، بل ان تنظم معها الحالات الباقية كما يحدث ذلك عندما تتذكر ايقاعات اغنية تذوب بعضها في بعض . الا يجوز لنا القول في مثل هذه الحالة اننا ندرك ايقاعات هذه الاغنية الواحدة في الاخرى ، وان كانت تتعاقب ، وان مجموعها يشبه مخلوقاً حياً تتداخل اجزاؤه بسبب تلاحمها ذاته بعضها مع بعض ؟ ودليلنا على ذلك هو اننا ، اذا اخطأنا الايقاع الموسيقي بالمكوث طويلاً على نوطة واحدة من نوطات الاغنية ، لا ينبهنا الى ذلك بقاؤنا عليها طويلاً من حيث كونه طويلاً ، بل التغيير الكيفي الذي يحدث في مجموع العبارة الموسيقية . فباستطاعتنا اذن ان نتصور التعاقب ، دون ان يكون ثمة من تمايز فيه ، كتداخل متبادل ، او لحمة موحدة ، او كتناظم حميم في العناصر التي يمثل العنصرُ الواحد منها الكليةَ جمعاء ، دون ان يميز عنها او يفرز الا لفكر قادر على التجريد . هذه دون ريب هي فكرة الدوام التي يتمثلها كائن متشابه متغير معاً لا يمت بصلة ما الى المكان . ولكننا الفنا فكرة الفضاء التي تراودنا قسراً ، فنجبر على ان نمزجها بفكرة التعاقب المحض راصفين حالاتنا الوجدانية بحيث نستطيع ان ندركها متعاصرة الواحدة قرب اختها ، وليس اللاحقة في السابقة . وبمجمل الكلام نقول اننا نقذف الزمان في المكان ، ونعبر عن الدوام بالممتد ، فيتخذ التعاقب شكل خط مستمر ، او شكل سلسلة تتلامس حلقاتها بعضها مع بعض ، دون ان تتداخل بعضها في بعض . غير ان هذه الصورة تقوم على ادراكنا الحسي للقبل والبعد ادراكاً متعاصراً ، وهكذا نقع في تناقض مبين اذا افترضنا تعاقباً ، لم يكن الا تعاقباً ، ومع ذلك يحدث في البرهة الواحدة ذاتها . عندما نتكلم عن نسق من التعاقب في الدوام ، او عن قابلية انقلاب هذا التعاقب ، هل يكون هذا الاخير هو التعاقب المحض ،

كما حددناه فوق هذا الكلام ، وقد خلص من كل دخيل امتدادي عليه ، ام انه تعاقب ينبسط في المكان بحيث نستطيع ان نحيط علماً دفعة واحدة بحلقات عديدة مفككة مرصوفة ؟ ان الجواب لبيّن صريح على هذا السؤال اذ لا يسعنا ان نقيم ترتيباً بين الاشياء دون ان نمايزها اولا بعضها عن بعض ، او ان نقابل المراكز التي تشغلها . فنحن نتصورها اذن مكررة ، متعاصرة ، متمايزة ، اي اننا نرصفها . واذا اقمنا ترتيباً في المتعاقب ، فلأن التعاقب ينقلب معيّة وينقذف في المكان . وبالاجمال انني اشعر ، حالما ينتقل اصبعي على سطح ما او فوق خط مستقيم ، بسلسلة من الاحساسات مختلفة الكيفيات : فاما انني اتمثلها في الدوام لا غير ، اذ ذاك تتعاقب بطريقة اعجز فيها عن تصور الكثير منها متعاصراً متمايزاً معاً في برهة واحدة معطاة ، او انني اميز ترتيباً في التعاقب ، وسبب ذلك حينئذ هو انني لا ادرك تعاقب حلقات فحسب ، بل ارصفها معاً بعد ان اكون قد ميزتها . وبكلمة اكون قد فكرت مكانياً . ان فكرة سلسلة قابلة الانقلاب في الدوام ، او مجرد التفكر لا غير بترتيب من التعاقب في الزمان ، يشتمل على فكرة مكانية لا يمكننا استخدامها لتحديده .

لنتصور ، زيادة في ايضاح هذه البرهنة ، خطاً افقياً طويلاً ينتقل عليه متحرك مادي ( ب ) . فلو عقل ذاته هذا المتحرك لاحس بنفسه يتغير ما دام يشعر بالتنقل . وهو شاعر بتعاقب يعبُر في تلاحقه ، غير انه لا يتمثل هذا التعاقب خطاً افقياً الا اذا ارتفع عن الخط الذي يجتازه ، وعقل معاً نقاطاً كثيرة مرصوفة ، فيكوّن لذاته اذ ذاك فكرة المكان الذي فيه يرى تعاقب التغييرات التي يحسها ولا في الدوام الصرف . هذه هي آفة الذين يعتبرون الدوام المحض شيئاً مماثلاً للمكان ، ولكنه ذو طبيعة ابسط . فهم يأنسون من رصف النفسانيات وتركيبها ايضاً بشكل سلسلة او خط مستقيم ، دون التنبه الى انهم يدسّون هكذا فكرة المكان الصرف برمتها في هذه العمليات ، لأن المكان ذو ثلاثة ابعاد . ولكن من منا لا يلاحظ ضرورة الابتعاد عن الخط والوقوف خارجاً عنه كي ندركه خطاً افقياً مستقيماً ، ونعي الفراغ الذي يحيط به ، ونفكر في النهاية بمكان ذي ثلاثة ابعاد ؟ واذا لم يكن بعد لهذا المتحرك الصلب الواعي فكرة المكان – وفي هذا الافتراض يجب علينا ان نضع انفسنا – فهو لا ينظر الى تعاقب الحالات المار بها كشكل خط افقي مستقيم ، بل تضاف هذه الاحساسات ديناميكياً بعضها الى بعض ، وتتناظم فيما بينها كما تفعل في انشودة من الاناشيد ايقاعات نغماتها المتعاقبة

التي تهددنا . وباختصار نقول : لا يمكن للدوام ان يكون غير تعاقب تغييرات كيفية تتلاحم وتتداخل دون اطارات محدودة ، او النزوع الى التفكك بعضها عن بعض ، اي دون علاقة ما تربطها بالعدد . فيكون هذا الدوام تغايراً محضاً . لنلق الآن نظرة عجلى على هذه النقطة الاخيرة في الوقت الحاضر ، وحسبنا الابانة لا غير انه حالما نلحق بالدوام شيئاً طفيفاً من التجانس ندخل فيه المكان خلسة .

لا شك اننا نعد الهنيهات الدوامية المتعاقبة ، وانه نظراً لعلاقة الزمان بالعدد يظهر لنا الزمان باديء ذي بدء كمقدار يقاس يشبه المكان شبهاً تاماً . ولكن ثمة ما يدعو الى تمييز اساسي . اقول مثلاً ان دقيقة ما قد عبرت الآن ، واقصد بذلك ان رقاص الساعة الذي يضرب الثواني قد تراوح ستين مرة . فاذا تمثلت هذه التراوحات الستين دفعة واحدة بادراك فكري باطني واحد اكون قد الغيت بذلك عنه فكرة التعاقب . فافكر ليس بستين دقة تتراوح فيما بينها بل بستين نقطة من خط افقي مستقيم ثابت ، ترمز كل منها الى ضربة واحدة من ضربات الساعة ، واذا اردت من جهة ثانية ان اتمثل هذه الضربات الستين بالتتابع ، دون ان اغير شيئاً من كيفيات صيرورتها في المكان ، اضطر الى ان افكر بكل تراوح على حدة ملغياً بذلك ذكرى السابق ، لأن الفضاء لا يحتفظ لنا منه باثر ما . وهكذا احكم على نفسي بالبقاء دائماً في الحاضر رافضاً التفكير بتعاقب او دوام . واذا حفظت ذكرى التراوح السابق مقترناً بالتراوح الحاضر : فاما انني ارصف الصورتين معاً ، اذ ذاك اقع في الافتراض الاول ، او انني امثلها الواحدة في الاخرى متداخلتين منتظمتين فيما بينهما كايقاعات اغنية ، بحيث اكوّن ما نسميه كثرة غير متمايزة او كيفية لا تمت بشبه ما الى العدد . وهكذا اكوّن صورة الدوام المحض ، فاتحرر بذلك عنه ايضاً من فكرة محيط متجانس ، او كمية لا تقاس . واذا استنطقنا الوجدان بدقة واحكام ، نراه يتصرف بمثل هذا كلما كفّ عن تمثيل الدوام تمثيلاً رمزياً . فاذا كنا ننام بعض الاحايين من جراء سماعنا لضربات الرقاص المتوازنة في الساعة ، هل يكون الصوت الاخير والحركة الاخيرة هما اللذان يحدثان فينا هذا التأثير ؟ كلا بدون ريب ، لاننا لا نعلم اذ ذاك لماذا لم تحدث هذا التأثيرَ عينه الضربةُ الاولى من الرقاص . ام هي ذكرى السابقة مقرونة بالصوت الاخير او الحركة الاخيرة ؟ ولكن هذه الذكرى عينها، المرصوفة فيما بعد الى جانب صوت واحد او حركة واحدة ، تظل دون اثر يذكر . فمن اللازم اذن الاقرار بان الاصوات تتألف فيما بينها ،

وتؤتو ليس بكمها من حيث هي كم ، بل بالكيف الذي يبرزه كمها ، اي بالتنظيم الموقع في مجموعها . فهل نعقل ، خلافاً لهذه الطريقة ، فعل استحثاث خارجي خفيف بستمر ؟ لو بقي الاحساس ذاته لظل ضعيفاً الى الابد ، والى الابد يطاق . ولكن الحقيقة هي ان كل زيادة في الاستحثاث تتناظم والاحساسات السابقة ، فننفعل بالكل كما ننفعل بجملة موسيقية على وشك الانتهاء دائماً ، ولكنها دوماً تتغير في مجموعها بادخال بعض الايقاعات الجديدة عليها ، واذا كنا نجزم بان الاحساس هو ذاته دائماً ، فلاننا نفكر بسببه الخارجي المادي القائم في المكان ، وليس بالاحساس عينه ، فنبسط هذا الاحساس بدوره في الفضاء دون ان ندرك الا احساساً واحداً يمط طولا مضافاً دائماً الى ذاته ، بدل ان ندرك متعضى ينمو بتغييرات تتداخل بعضها في بعض . فيجب علينا اذن ان نضع الدوام الحقيقي الذي يدركه الوجدان في مصاف المقادير المدعوة بالمتشددة ، اذا جاز لنا تسمية المتشدد مقداراً . وحقيقة المقال ان هذا الدوام لا يكون كماً ، واذا حاولنا قياسه نستعيض عنه بالمكان دون وعي منا .

**هل يقاس الدوام ؟** ولكنه لا يسهل علينا البتة ان نتمثل الدوام في صفائه الاصلي . وذلك راجع بلا ريب الى اننا لا ندوم وحدنا ، بل تشاركنا في الدوام الاشياء الخارجية ايضاً كما يظهر ، فيبرز الزمان من هذه الناحية كأنه محيط متجانس . ولا تظهر هنيهات هذا الدوام مفككة بعضها عن بعض فحسب ، كما تكونه الاجسام الصلبة في المكان ، ولكن الحركة التي تدركها حواسنا انما هي دليل محسوس تقريباً على وجود دوام متجانس يقاس . واكثر من ذلك ، ان الزمان يدخل بشكل كمي في معادلات علم الميكانيك ، وارقام العالم الفلكي والفيزيقي ايضاً ، فتقاس سرعة الحركة ، وذلك يعني ان الزمان مقدار ايضاً . فالدراسة التحليلية التي قمنا بها حتى الآن لهي بسبب الحاجة الى المواصلة والاكمال ، لانه اذا كان الدوام الحقيقي لا يخضع للقياس ، فماذا تقيس اذن ذبذبات رقاص الساعة ؟ من المسلم به ان الدوام الداخلي الذي يدركه الوجدان يمتزج بتداخل الحالات الوجدانية بعضها في بعض ، وبثروة ( انا ) النامية . ولكن الزمان شيء مغاير للدوام كما يقولون ، هو مقدار يقاس وبالتالي متجانس . — ومع ذلك فان الواقع يعاكس هذا الادعاء ، ولا يبدده الا الوقوف بتدقيق على حقيقة هذا الوهم وتفحصه بامعان عن كثب .

عندما اتبع بعيني سير عقرب الساعة المعادل لضربات الرقاص ، لا اقيس

دواماً كما هو المظنون ، ولكنني اكتفي بعدّ معيات ، وهو شيء آخر .
اما في داخلي فتتابع عملية تنظيم او تداخل متبادل في الوجدانيات التي تؤلف الدوام الحقيقي . ولما كنت ادوم على هذه الطريقة ، فانني امثل ما اسميه ذبذبات الرقاص الماضية ، وفي الآونة عينها امثل الذبذبة الحالية . لنحذف ، قليلا من الوقت ، تلك ( الأنا ) التي تعقل هذه الذبذبات المدعوة بالمتابعة ، فلا يبقى الا ذبذبة واحدة ومركز واحد في الرقاص ، اذ ذاك يزول الدوام . واذا حذفنا الرقاص وذبذباته من جهة اخرى ، يبقى دوام ( انا ) المتغاير فقط دون هنيهات مفككة بعضها عن بعض ، وبدون اية صلة تربطه بالعدد . وهكذا تقوم ( انا ) على تعاقب دون تفكك متبادل ، ويقوم المكان على تفكك متبادل دون تعاقب . قلت تفككا متبادلا لأن الذبذبة الحالية تتميز تميزاً مبيناً عن الذبذبة السابقة المضمحلة . وقلت دون تعاقب لان التتابع لا يكون الا لعاقل يتذكر الماضي ويرصف الذبذبتين معا ، او يرصف رمزيهما في فضاء مساعد . — فبين هذا التعاقب غير المفكك ، وهذا التفكك غير المتعاقب يحدث نوع من التبادل شبيه الى حد ما بما يسميه علماء الطبيعة ( الفيزيقيون ) بظاهرة الرشح المستبطَن* . ولما كانت المراحل المتداخلة المتعاقبة في حياتنا اليومية يعادل كل منها ذبذبة من ذبذبات الرقاص المعاصرة لها ، وكانت هذه الذبذبات من جهة اخرى تتمايز بوضوح لأن الواحدة تزول عندما تحدث الاخرى ، فأننا نألف وضع التمايز عينه بين الهنيهات المتتابعة في حياتنا الوجدانية ، وهكذا تفككها ذبذبات الرقاص الى قسمات خارجية بعضها عن بعض ، الامر الذي يفسد فكرتنا عن الدوام الداخلي فنعتبره متجانساً شبيهاً بالمكان تتعاقب هنيهاته دون ان تتداخل . ولكن نظراً لما تحدثه من تأثير على حياتنا الوجدانية هذه الذبذبات في الرقاص التي تتمايز بوضوح ، لان الواحدة تزول عندما تحدث الاخرى ، فانها تستفيد هي ايضاً من هذا التأثير الذي تطبعه في باطننا ، فتُحفظ وترَصف خطاً افقياً مستقيما بفضل الذاكرة التي يقتبسها وجداننا من مجموعها . وقصاراه اننا نخلق لها بعداً رابعاً في المكان نطلق عليه اسم الزمان المتجانس الذي يسمح لحركة الرقاص ان تضاف الى ذاتها ، وان كانت تحدث فقط في مركز واحد . —
واذا حاولنا الان ان نميز في هذه العملية المركبة بين الواقعي والخيالي اليك ما نجده . ثمة فضاء واقعي لا دوام له تحدث فيه مظاهر وتزول معاً في آن واحد مع حالاتنا الوجدانية . وثمة دوام واقعي تتداخل هنيهاته المتغايرة ، فيمكن لكل برهة منه ان تعادل حالة من حالات العالم الخارجي

المتعاصرة لها ، وان تفصل من جراء هذه المعادلة عن المنبهات الباقية . فينتج عن مقابلة هاتين الواقعيتين بعضها ببعض تمثل رمزي للدوام مقتبس من المكان . وهكذا يتخذ الدوام شكل وسط متجانس . اما حلقة الوصل بين هذين الطرفين فهي المعيّة التي يمكننا تحديدها بقولنا انها ملتقى الزمان بالمكان .

**هل تقاس الحركة** واذا حللنا بالطريقة ذاتها مفهوم الحركة ، اصدق رمز عن الدوام المتجانس في الظاهر ، نساق الى القيام بعملية تفكيكية مماثلة . نقول عادة بان حركة ما تحدث في المكان ، وعندما نعلنها متجانسة قابلة التجزؤ نفكر اذ ذاك بالفضاء المعبور ، كأنه يجوز لنا ان نمزجه بالحركة ذاتها . فاذا امعنا النظر قليلاً ، يتضح لنا بان المراكز المتتابعة التي اجتازها المتحرك تشغل امكنة بالواقع . ولكن العملية التي ينتقل بها المتحرك من مركز الى آخر لا تخضع المكان لانها عملية دوامية لا حقيقة لها الا لناظر واع . فلسنا هنا امام شيء من الاشياء بل امام نمو . والحركة من حيث هي انتقال من مركز الى مركز تكون تركيباً ذهنياً وعملية نفسانية لا تقبل الامتداد . فلا يوجد في الفضاء الا قسمات مكانية ، ومن اية واحدة نظرنا الى المتحرك فاننا لا ندرك الا مركزاً لا غير . واذا كان الوجدان يدرك شيئاً آخر غير هذه المراكز ، فلأنه يتذكر المراكز المتتابعة ويركبها فيما بينها . ولكن كيف يقوم بمثل هذا التركيب ؟ لا يكون ذلك بتمديد المراكز عينها ثانية في محيط متجانس ، لاننا نضطر اذ ذاك الى تركيب ثان لربط المراكز بعضها عن بعض ، وهكذا دواليك الى ما لا حد له . فلزام علينا والحالة هذه ان نقر بوجود تركيب كيفي او تنظيم تدريجي في احساساتنا المتتابعة ، او ان نقر بوجود وحدة شبيهة بتلك الوحدة الكائنة في العبارة الموسيقية . هذه هي بالفعل فكرتنا عن الحركة عندما نفكر بها وحدها ، وعندما نلغي منها الانتقالية الى حد ما . وكفى بنا ان نفكر بما نحسه عندما نشاهد بغتة نيزكاً يهبط بحركة سريعة للغاية ، فيحدث التفكك حينذاك من تلقاء ذاته بين الفضاء المعبور البارز لنا بشكل خط ناري وبين وحدة احساسنا بالحركة . ان حركة سريعة نقوم بها ، واعيننا مغلقة ، تبرز للوجدان بشكل احساس كيفي ، ما دمنا لا نفكر بالفضاء الذي عبرته هذه الحركة . ويجمل الكلام بقول : ثمة عنصران في الحركة يجب علينا التمييز بينهما هما الفضاء المعبور والعمل الذي بواسطته يُعبَر هذا الفضاء ، هما المراكز المتتابعة وتركيب هذه المراكز . فيكون العنصر الاول

كمّاً متجانساً، ولا حقيقة للتأني الا في وجداننا لا غير، لانه كيف او تشدد حسب ما نريده نحن. وهنا ايضاً تحدث عملية ارتشاح مستبطن بين محض تشدد احساساتنا للانتقال وبين التمثيل المنبسط لمكان معبور، فنلصق بالحركة قابلية تجزؤ الفضاء الذي نعبُره، ناسين انه لا يحق لنا تجزئة فعل بل شيء. ومن جهة ثانية نألف قذف هذا الفعل نفسه في الفضاء، وتمديده طيلة الخط الافقي الذي يجتازه المتحرك. وقصاراه اننا نجمده، كأن وضع هذا النمو في حيّز المكان لا يعني القول بتعاصر الماضي والحاضر حتى خارج الوجدان.

**في وهم الايليين** ونحن نعتقد بان سفسطائية مدرسة إيلي قد نتجت عن هذا الالتباس بين الحركة والفضاء، لأن المدى الذي يفصل مركزين من المراكز يقبل التجزئة دائماً. ولو كانت الحركة مؤلفة من اجزاء كاجزاء المدى عينه لما قُطعت المسافة. ولكن الحقيقة هي ان كل خطوة من خطوات «أخيل» فعل بسيط لا يتجزأ، لذلك يسبق اخيلُ السلحفاةَ بعد مرور عدد محدود من هذه الافعال. ان وهم الايليين صادر عن مزجهم هذه السلسلة من الاعمال الفريدة غير المتجزئة بالفضاء المتجانس الذي يسند هذه الافعال. ولما كان هذا الفضاء خاضعاً للتجزئة والتركيب ثانية وفقاً لأي قانون ما، فقد اجاز الايليّون لانفسهم ان يركبوا حركة اخيل المجملة ثانية، ليس بخطوات اخيل بل بخطوات السلحفاة. وهكذا اقاموا محل «اخيل الراكض وراء السلحفاة» سلحفتين مقيدتين بعضهما ببعض لا تخطوان الا الخطوات ذاتها، ولا تقومان الا باعمال متعاصرة بحيث انهما لا تدرك الواحدةُ الثانيةَ. ولكن لماذا سبق اخيلُ السلحفاةَ؟ ذلك لان كل خطوة من خطواته وخطوات السلحفاة انما هي افعال لا تتجزأ من حيث انها افعال، ومقادير من حيث انها فضاء: والجمع لا يتأخر عن ان يعطي الفضاء الذي يعبره اخيل طولا يفوق مجموع الفضاء الذي تعبره السلحفاة مع الاسبقية التي منحتها عليه. لذلك لم يهتم (زينون) بهذا عندما ركّب ثانية حركة اخيل وفقاً للقانون ذاته الذي ركّب به ثانية حركة السلحفاة ناسياً ان الفضاء يمكن تفكيكه وتركيبه ايضاً بطريقة اختيارية. وهكذا مزج الحركة بالفضاء — لا نظن انه من الضروري التسليم، وإن كان قد قام بذلك احد مفكري عصرنا المتفوقين بالتحليل الدقيق العميق(١)، بان تلاقي متحركين يستلزم بعداً بين الحركة الواقعية والحركة المتخيلة، بين الفضاء بذاته والفضاء الخاضع للتجزئة

(1) Evellin : Infini et Quantité. Paris 1881.

دائماً ، بين الزمان الموضوعي والزمان الذهني المجرد . فلماذا نلجأ الى تعليل ميتافيزيقي ، مهما كان فائقاً لطبيعة المكان والزمان والحركة ، ما دام الحدس البديهي يرينا الحركةَ في الدوام ، والدوامَ خارج الفضاء ؟ لسنا بحاجة الى ان نفترض حداً لتجزئة الفضاء الموضوعي ، فبوسعنا ان نبقيه قابلا للانقسام بلا نهاية ، شرط ان نفرق بين مراكز المتحركين المتعاصرة القائمة حقاً في المكان وبين حركاتها التي لا يمكن لها ان تشغل حيزاً مكانياً ، لكونها دواماً لا امتداداً ، وكيفاً لا كماً . ان قياسنا لسرعة الحركة هو تدوين معيّة لا غير كما سنراه ، وان ادخال هذه السرعة في الحسابات هو استعمال طريقة سهلة مناسبة لادراك معيّة قبل وقوعها . هكذا تعمل الرياضيات متممة مهمتها خير تتميم عندما تعنى بتحديد المراكز المتعاصرة التي يدركها اخيل والسلحفاة في برهة معطاة ، او عندما تقر مقدماً بتلاقي المتحركين في مركز معين ( ك ) ، تلاق هو نفسه معية . ولكنها تخرج هذه العلوم عن وظيفتها عندما تقدم على ان تركب مرة ثانية ما هو قائم بين معيتين ، وهكذا تساق حتما الى تدوين معيات جديدة حينذاك ، غير ان عدد هذه المعيات المتزايدة بنفرها بانها لن تكوّن من السكون حركة ، ولن تُخرج الزمان من الفضاء . وقصاراه كما اننا لا نجد متجانساً في الدوام غير الذي لا يدوم ، اي الفضاء حيث توصف المعيات خطاً افقياً ، هكذا يكون العنصر المتجانس في الحركة اقل ما ينسب اليها ، اي الفضاء المعبور او السكون .

لذلك لا يشتغل العلم على الزمان والحركة ما لم يجردهما اولا من العنصر الاساسي وهو الكيف ، فيلغي الدوام من الزمان ، ومن الحركة يفرز قابلية الانتقال . هذا ما يتضح لنا عندما نتفحص مهمة اعتبارات الزمان والحركة ، والسرعة في علمي الفلك والميكانيك .

**في المعيّة والدوام** تحاول المصنفات الميكانيكية الا تحدد الدوام ذاته ، ولكنها تعرف التساوي القائم بين دوامين ، فتقول « تتساوى برهتان من الزمان ، عندما يكون جسمان من الاجسام متشابهان خاضعان في حالات متشابهة للعوامل ذاتها والتأثيرات ذاتها من كل نوع ، قد اجتازا الفضاء عينه من بدء كل من هاتين البرهتين الى نهايتهما » وبعبارة اخرى ، اننا ندوّن البرهة المعينة التي تبدأ فيها الحركة ، اي تعاصر تغيير خارجي وحالة من حالاتنا النفسانية ، وندوّن ايضاً البرهة التي تنتهي فيها الحركة اي اننا ندوّن تعاصراً ايضاً . وفي النهاية نقيس الفضاء المعبور وهو الشيء الوحيد الذي

يخضع حقاً للقياس . فالقضية ليست قضية دوام ، بل مشكلة فضاء ومعيات لا غير . وقولنا ان حادثا من الحوادث يقع بعد مضي كذا من الوقت ، هو القول بان الوجدان يدوّن في هذه الحقبة عدداً من المعيات . ومن اللازم الاّ نخدع انفسنا بقولنا « في هذه الحقبة » لأنه لا وجود للفترة الدوامية الا لنا فقط بسبب تداخل وجدانياتنا المتبادل . اما في الخارج فاننا لا نجد غير فضاء ، وبالتالي معيات لا يمكن القول عنها انها تتعاقب موضوعياً ، لأن التعاقب لا يعقل الا بمقابلة الحاضر بالماضي — والذي يثبت لنا بان الدوام ذاته لا يؤخذ بعين الاعتبار ، من حيث النظر العلمي ، هو انه لو ضوعفت سرعة حركات الكون ، او زادت عما كانت عليه من المرات ثلاث ، لا نضطر الى تغيير شيء من الدلالات او الاعداد التي تدخل فيها . ولكن الوجدان وحده يحس كيفياً بهذا التغيير الذي يبرز خارج الوجدان ما دامت المعيات ذاتها في عددها لما تزل تحدث في الفضاء . وسنرى فيما بعد بان الفلكي عندما يتنبأ عن خسوف ما مثلا ، يسترسل بالواقع لعملية كهذه متماديا في تصغير الحقبات الدوامية التي يعمل عليها العلم ، فيلمح هكذا في وقت قصير — مدة بضع ثوان على الاكثر — تعاقب معيات تشغل اجيالا عديدة في الوجدان الواقعي المفروض عليه ان يعيش مجالاتها .

**في السرعة والمعية** سنؤول الى النتيجة عينها اذا حللنا مباشرة مبدأ السرعة . ان علم الميكانيك يحصل على هذا المبدأ بواسطة سلسلة من الافكار التي لا يصعب علينا ايجاد تناسلها . فهو يشيد اولا فكرة الحركة المتجانسة بتمثيله من جهة الخط المستقيم (كب) الذي يجتازه متحرك ما ، ومن جهة ثانية يتمثل حادثاً فيزيقياً يتكرر دائماً في حالات متشابهة ، كسقوط حجر مثلًا يهبط دوماً من العلو ذاته وفي المركز ذاته . فاذا دوّنا على الخط (كب) المراكز (م) (ن) (ب) التي يدركها المتحرك في كل مرة يلمس فيها الحجرُ الحضيضَ ، ونسلم بان المسافات (كم) (من) (نب) انما هي متساوية فيما بينها ، نقول بان الحركة متشابهة ، وتعرّف سرعة المتحرك باحدى هذه المسافات ، شرط ان نتخذ كوحدة دوامية ذلك الحادثَ الفيزيقي الذي انتخبناه مقياساً نقابل به . وهكذا نحدد سرعة الحركة المتشابهة دون ان نلجأ الى غير مبادىء الفضاء والمعية . تبقىَ الحركة المتنوعة المسلم بان عناصرها (كم) (من) (نب) غيرُ متساوية فيما بينها . فلكي نحدد سرعة المتحرك (ك) في المركز (م) يكفي بنا ان نتصور عدداً كبيراً من المتحركات ($ك^{١}$) ($ك^{٢}$) ($ك^{٣}$) تدفعها كلها

حركات متماثلة النمط تعادل سرعتها (س١) (س٢) (س٣) المنسقة بترتيب صاعد متزايد ، مطابقة جميع المقادير الممكنة . لنأخذ اذ ذاك مركزين من المراكز (م′) (م″) على خط سير المتحرك ، محاذيين كثيراً لجهتي المركز (م) . ففي الوقت عينه الذي يدرك فيه المتحركُ المراكز (م′) (م) (م″) تدرك المتحركات الاخرى على خطوط مسيرها المختصة بها المراكز (م′١) (م١) (م″١) ، (م′٢) (م٢) (م″٢) .... الخ ، ويوجد بالضرورة متحركان (كا) (كب) بحيث يكون لدينا من جهة (م م′) = (م′ا ما) ، ومن جهة اخرى (م م″) = (مب) (م″ب) . ونتفق حينذاك على القول بان سرعة المتحرك (ك) في المركز (م) كائنة بين (سا) و (سب) . ولا شيء يمنعنا من ان نجعل المركزين (م′) (م″) اكثر تحاذياً ايضاً للمركز (م) ، فنضطر اذ ذاك الى ابدال (سا) و (سب) بسرعتين جديدتين (سپ) (سن) احداهما تفوق (سا) والثانية اقل من (سب) . وبقدر ما ننقص المجالين (م م′) (م م″) يصغر الفرق القائم بين سرعتي الحركات المتشابهة المقابلة . ولما كان بامكاننا تصغير المجالين حتى الصفر فانه يوجد حتماً بين (سپ) و(سن) سرعة ما (سد) بحيث ان الفرق بين هذه السرعة و(سد) (سپ) من جهة ، و (سب) (سن) من جهة اخرى يمكن تصغيره اقل من اية كمية اخرى . هذا هو الحد العام (سد) الذي نسميه سرعة المتحرك (ك) في المركز (م) . ففي درسنا للحركة المتنوعة كما في درسنا للحركة المتساوية ، لا يجري البحث الا على امكنة معبورة ، ومراكز متعاصرة قد ادركت . لذلك يحق لنا ان نقول : اذا كان علم الميكانيك لا يحتفظ من الزمان الا بالمعية ، فهو لا يحتفظ ايضاً من الحركة ذاتها الا بالجمود .

لقد كان بامكاننا ادراك هذه النتيجة قبل الوصول اليها ، لو لاحظنا بان علم الميكانيك يشتغل بالضرورة على معادلات ، وان هذه المعادلات الجبرية لا تشير دائماً الا الى حادث قد اكمل . ولكن جوهر الدوام والحركة ، كما يبرزان لوجداننا ، قائم على ان يكونا دوماً في حالة التكوين : فلا يستطيع علم الجبر ان يعبّر الا عن النتائج المكتسبة في برهة من الدوام وعن المراكز التي يتخذها متحرك ما في المكان ، ولكنه لا يعبّر عن الدوام ذاته والحركة ذاتها . وعبثاً نزيد عدد المعيات والمراكز بافتراضنا مسافات صغيرة ، وعبثاً ايضاً نستعيض بمبدأ التفاضلات* عن مبدأ التمايز لنشير الى امكانية زيادة عدد هذه المجالات الدوامية الى ما لا يعرف له حد ، فان العلوم الرياضية لا تقف دائماً الا على طرف من طرفي المجال مهما كان صغيراً . اما مضمون هذا المجال ، او بعبارة اخرى الدوام والحركة ، فانهما يتمردان على المعادلة . ذلك لأن

الدوام والحركة تركيبات ذهنية لا اشياء ، ذلك لانه اذا كان المتحرك يشغل نقاط الخط دورياً ، فليس للحركة شركة مع هذا الخط ذاته ، ذلك اخيراً لانه اذا كانت المواقف التي يشغلها المتحرك تتغير مع مختلف هنيهات الدوام ، واذا كان يخلق المتحرك ايضاً هنيهات متمايزة باشغاله مواقف مختلفة ، فليس للدوام المحض هنيهات متشابهة مفككة بعضها عن بعض ، لانها متغايرة في ذاتها غير واضحة دون تماثل بينها وبين العدد .

ينتج عن هذا التحليل بان الفضاء وحده متجانس ، وان الاشياء القائمة في الفضاء تؤلف كثرة واضحة ، وان كل كثرة واضحة تحدث بتمدد في الفضاء . وينتج ايضاً عن ذلك بانه لا وجود للدوام والتتابع في الفضاء بالمعنى الذي يقره الوجدان . فكل حالة من الحالات المدعوة بالتعاقب في العالم الخارجي قائمة بذاتها ، ولا حقيقة لكثرتها الا لوجدان قادر على ان يحفظها اولا ، وان يرصفها ثانياً بتفكيكه اياها بعضها عن بعض . واذا حفظها هذا الوجدان ، فلان الحالات المختلفة من العالم الخارجي تثير فينا حالات وجدانية تتداخل وتتناظم جميعها بدقة واحكام ، فترتبط الماضي بالحاضر بسبب هذه اللحمة عينها . واذا كان الوجدان يفككها فلانه يراها بشكل كثرة واضحة بعد ان يفكر بتمايزها الاصلي ( تنتهي الواحدة حيث تبتديء الثانية ) الامر الذي يرجع بنا الى رصفها افقياً معاً في المكان حيث تكون كل حالة بمعزل عن الاخرى . ان المكان المستخدم لمثل هذا التصرف هو ما نسميه بالزمان المتجانس .

**في الكثرة الباطنية** وثمة نتيجة اخرى تستخرج من هذا التحليل ، وهي ان كثرة الحالات الوجدانية ، حين ينظر اليها في محضها الاصلي ، لا تشبه البتة تلك الكثرة الواضحة التي تؤلف عدداً من الاعداد . فتكون في هذه الحالة كثرة كيف كما قلنا فيما سبق ذكره . وقصاراه اننا مضطرون الى التسليم بوجود نوعين من الكثرة ، بوجود معنيين ممكنين لكلمة ( مميّز ) ، بتصورين للاختلاف القائم بين الشيء ذاته والشيء الآخر ، الاول كيف والثاني كم . فتارة لا تحمل العددَ هذه الكثرةُ او هذا التغايرُ او التمايزُ الا بالفعل على حد تعبير ارسطو . ذلك لأن الوجدان يميز كيفياً دون التفكير بعدّ الصفات او جعلها كثرة ، فثمة اذن كثرة دون عدد . وطوراً بالعكس تكون الكثرة كثرة ارقام تعدّ ، او قابلة للعد ، اذ ذاك نفكر بامكانية تفكيكها بعضها عن بعض ، وبذلك نبسطها في المكان . ولسوء الحظ قد الفنا تفسير هذين المعنيين للكلمة عينها الواحد في الآخر ، والواحد بالآخر ، بحيث

يصعب علينا كثيراً التمييز بينهما ، او على الاقل التعبير عن هـذا الفرق بالكلام . هكذا قلنا بان حالات وجدانية كثيرة تتناظم فيما بينها ، وتتداخل ، وتزيد ثروتها اكثر فاكثر ، جاعلة اذ ذاك ( الانا ) الجاهلة المكان تحس بالدوام المحض . غير اننا نكون قد ميزنا هذه الحالات بعضها عـن بعض ، وفككناها ، ورصفناها لكي نستعمل كلمة ( كثيرة ) . كذا يُظهر التعبير ذاته ، الذي نلجأ اليه بالضرورة ، ميلنا المتأصل لبسط الزمان في المكان . فنستدين لزوماً من صورة هذا التمديد بعد انجازه العبارات الموضوعـة لابراز حالة نفسانية لم تنجز بعد . ان هذه العبارات تنطوي على خطأ اصلي ، وان تمثيل كثرة لا صلة لها بالعدد او المكان ، وان كانت جلية لفكر ينعكف على نفسه ويجرد ، لا يمكن التعبير عنها بلغة الحس المشترك . ومع ذلك لا نستطيع ان نكوّن فكرة عن كثرة واضحة دون ان نعتبر موازيا لذلك ما دعيناه كثرة كيفية . عندما نعـد بوضوح وحدات نرصفها في المكان ، الا نرى حقاً بان هذا الجمع الذي نرسم ارقامه عـلى انبساط متجانس يماشيه في اعماق النفس تنظيم هذه الوحدات بعضها مـع بعض ، وهي عملية ديناميكية محضة تشبه تقريباً ذاك الاحساس الكيفي الصرف الذي يتمثل بـه السندان عدد ضربات المطرقة المتزايدة عليه . وفي هذا المعنى يحق لنا ان نقول نوعاً ما بان الاعداد التي نتداولها يومياً لها معادلها العاطفي ، وان التجار يفعلون ذلك بالتمام . فبدل ان يشيروا الى ثمن الشيء بعدد مستدير مـن الفرنكات يشيرون الى الرقم الذي يأتي مباشرة في الاسفل ، ثم يدخلون في الوسط بعد ذلك عدداً كافياً من السنتيمات . وقصاراه نقول ، يوجد وجهان للعملية التي نعدّ بها وحدات نكوّن بها كثرة واضحة ، فنعتبر من جهة ان هذه الوحدات متشابهة فيما بينها الامر الذي لا يمكن تمثيله ما لم نرصف هـذه الوحدات ، ومن جهة ثانية تغيّر الوحدةُ الثالثة طبيعةَ الكل ، ومظهره وايقاعه باضافتها الى الوحدتين الاولتين . فبدون هذا التداخل المتبادل ، وهذا النمو الكيفي لما امكننا الجمع ، فنكوّن فكرة كم كيفي بفضل كيف الكم .

**في الدوام الواقعي** يتضح لنا اذ ذاك بان الزمان لا يتخذ ابداً حيال وجداننا ، بمعزل عن كل تمثيل رمزي ، شكل محيط متجانس ، تفكك فيه مراحل التعاقب بعضها عن بعض . ولكننـا ندرك عضويا ، بهـذا الحـادث لا غير ، ان لكل حلقة من سلسلة حلقات متشابهة فيما بينها مظهرين تتخذهما هذه الحلقة حيال وجداننا : احـدهما متماثل لذاته دوماً لاننا نفكر بذاتية

الشيء الخارجي ، والثاني خاص لأن اضافة هذه الحلقة الى سواها تحدث تنظيما جديداً في الكل . فينتج عن ذلك امكانية بسط ما نسميه كثرة كيفية في الفضاء بشكل كثرة عددية ، واعتبار الواحدة منها معادلة للاخرى . وهذه العملية المزدوجة لا تتم بسهولة الا في ادراكنا المظهر الخارجي المبهم في ذاته الذي يتخذ لنا شكل الحركة . فلدينا هنا سلسلة من الحلقات المتجانسة فيما بينها ، لأن المتحرك هو ذاته دائماً . غير ان التركيب الذي يؤلفه وجداننا من جهة اخرى بين الموقف الحالي وما تسميه ذاكرتنا بالمواقف السابقة يجعل هذه الصور تتداخل وتتكامل وتتلاحق الواحدة تلوَ الاخرى . فبواسطة الحركة خاصة يتخذ الدوام اذن شكل محيط متجانس ، ويقذف الزمان في المكان . فلو لم تكن الحركة لأوحى الى الوجدان ذلك النسق التمثيلي عنه كل تكرار في المظهر الخارجي . هكذا عندما نسمع سلسلة ضربات المطرقة ، فتكوّن هذه الاصوات نغما لا يتجزأ من حيث انها احساسات صرفة ، مثيرة ما اسميناه بالنمو الديناميكي . ولكن نظراً لمعرفتنا بان السبب الخارجي المادي ذاته هو الذي يعمل هكذا ، فاننا نجزيء هذا النمو الى مراحل تنتهي بها ضرورة الى فكرة زمان متجانس ايضاً ، وهي صورة رمزية عن الدوام المحض . ويجمل القول ان (انا) تلمس العالم الخارجي بسطحيتها ، وتقتبس احساساتُنا على الرغم من ذوبانها بعضها في بعض ، شيئاً من التفكك الخاص بالاشياء موضوعياً . لذلك تنبسط نفسانياتنا السطحية في محيط متجانس دون ان يكلفنا هذا النسق من التمثيل كبير عناء . ولكن طابع ذلك التمثيل الرمزي يظهر اكثر فاكثر كلما تغلغلنا في اغوار الوجدان السحيقة . و( انا ) الباطنية ، تلك التي تشعر وتشتاق وتستشير ، انما هي قوة تتداخل حالاتها وتغييراتها بعضها في بعض تداخلا حميا ، ولكنها تشوه حالما نفككها لنتركها تنبسط في المكان . ولما كانت هذه ( الانا ) العميقة المستقر لا تؤلف الا شخصاً واحداً هو ذاته مع ( انا ) السطحية ، فانهما تدومان حتما وفقاً للضرورة عينها . وبما ان التمثيل الدائم لحادث مادي متشابه يتكرر يجزيء حياتنا النفسانية السطحية الى اقسام مفككة ، فان هذه المنبهات المحدودة هكذا تحدد هي ايضاً بدورها مقاطع واضحة في النمو الديناميكي الموحد لحالاتنا الوجدانية الاكثر شخصية . وهكذا يدفع الى الداخل وينتشر في اعماق الوجدان هذا التفكك المتبادل الذي يقره رصف المنبهات في الفضاء للاشياء المادية . فتفكك احساساتنا بعضها عن بعض اسوة بعللها الخارجية المعاصرة لها ، وتفكك العواطف والافكار كما تفكك الاحساسات الكائنة معها في آن واحد — ولكي

نتثبت من ان نظريتنا في الدوام ترجع الى اعتداء تدريجي يقوم به الفضاء على حقل الوجدان الصرف ، يكفي بنا ان نسلخ عن ( انا ) تلك الطبقة السطحية من النفسانيات التي تستعملها ( انا ) كمنظمة ، وبذلك نكون قد سلبنا من ( انا ) قوة ادراك الزمان المتجانس . ان الحلم يضعنا تماماً في مثل هذه الحالات ، فهو الذي يجعل الوظائف العضوية تعمل ببطء ، وبذلك يغير منطقة المواصلات بين ( انا ) والاشياء الخارجية . فلا نعيش الدوام من ثم بل نحسه حالة كيفية ويزول اعتبارنا الرياضي للزمان العابر . ولكنه يفسح المجال لغريزة غامضة تتعرض ككل الغرائز الى ان ترتكب الاغلاط الفادحة ، والى ان تشرّع احياناً ايضاً بثقة فائقة . ان الاختبار اليومي يعلمنا ، وان كنا في حالة اليقظة ، كيف نميز بين الدوام الكيفي الذي يعيه الوجدان مباشرة ، وقد يدركه الحيوان ، وبين الزمان المتحول الى كمّ بانبساط في المكان . بقربي الآن ساعة تشير الى الوقت في البرهة التي اكتب فيها هذه الاسطر . ولكن اذني التائهتين لا تنتبهان الا بعد مضي عدة ضربات من الزمن ، لذلك سهيت عن عدها . ومع ذلك يكفي ان احصر انتباهي بنظر باطني الى الماضي لاحيط علما بمجموع الضربات الاربع ، فاضيفها الى الضربات الاخرى التي اسمعها . فاذا انعكفت على نفسي وتساءلت بامعان عما حدث الان يتضح لي بان الضربات الاربع قد طرقت اذني ، وانفعل بها وجداني . ولكن الاحساسات الناجمة عن كل ضربة منها قد ذابت بعضها في بعض بدل ان توصف ، بمعنى انها البست الكل مظهراً خاصاً ، وجعلت منه عبارة كالعبارات الموسيقية . ولكي اتمكن من تقدير عدد هذه الضربات بنظر باطني الى الوراء ، احاول تركيب هذه العبارة ثانية بالفكر ، لذلك ضربت مخيلتي نقرة واحدة ، ثم اثنتين ، فثلاث نقرات . ولكن الاحساس لا يرتاح الى المجموع الكيفي ما دامت المخيلة لم تدرك العدد الصحيح الذي هو اربع ضربات . فقد اعتبر الاحساس تعاقب الاربع ضربات بطريقته الخاصة المغايرة تماماً للجمع ، بمعزل عن تصور رصف حلقات واضحة . وقصاراه لقد ادرك الوجدان عدداً كيفياً لا كمياً ، وهكذا يبرز الدوام للوجدان المباشر ، ويحافظ على هذا الشكل طالما لم يفسح المجال لتمثيل رمزي مقتبس عن الامتداد . لنميز اذن في الختام ان ثمة نوعين من الكثرة ، او اعتبارين مختلفين للدوام ، او مظهرين للحياة الوجدانية . وان بسيكولوجية منتبهة لا يصعب عليها ان ترى تحت الدوام المتجانس ، الرامز امتدادياً الى الدوام الحقيقي ، دواماً تتداخل هنيهاته المتغايرة ، وان تستشف

تحت الكثرة العددية في الوجدانيات كثرة كيفية ، وتحت ( انا ) الحالات المحدودة ( انا ) يقوم تعاقبها على الذوبان والتنظيم . ولكننا كثيراً ما نكتفي بالاولى اي بظل ( انا ) المقذوفة في الفضاء المتجانس . فنرى الوجدان الذي يميل الى التمييز يُحل الرمز محل الواقعية ، وانه لا يدرك الواقعية الا من خلال الرمز . ولما كانت هذه ( الانا ) المنحرفة المقسمة ، تتفق اكثر من غيرها مع ضرورات الحياة الاجتماعية العامة واللغة خاصة ، فان الوجدان يؤثرها على غيرها ، وبذلك يفقد تدريجياً المطل الذي يشرف منه على ( الانا ) الاصلية .

في مظهري انا ولكي نجد ثانية هذه ( الانا ) الاساسية كما يدركها وجدان لا غش فيه ، يجب علينا ان نبذل نشاطاً جباراً في التحليل الذي نفرز به النفسانيات الداخلية الحية عن صورتها المنحرفة اولا ، والمتحجرة ثانياً في المكان المتجانس . وبعبارة اخرى ان ادراكاتنا ، واحساساتنا ، وانفعالاتنا ، وافكارنا تلبس شكلين من الاشكال : احدهما واضح دقيق ولكنه لاشخصي ، والثاني غامض كثير التنقل لا يوصف لأن اللغة لا تلتقطه دون ان توقف سيلانه ، او دون ان تدخله في اطارها المبتذل ، او دون ان تهبط به الى المستوى العامي . فاذا كنا نتوصل الى تمييز شكلين من الكثرة والدوام ، تأخذ كل حالة وجدانية على حدة مظهراً مختلفاً وفقاً لما يوضع فيها من كثرة واضحة او كثرة غامضة ، من زمان كيفي تحدث فيه ، او من زمان كمي تقذف فيه .

عندما اتجول لاول مرة مثلاً في مدينة من المدن عزمت الاستيطان فيها ، تحدث فيّ الاشياء الخارجية المحيطة بي انفعالاً يتبقى وانفعالاً يتغير باستمرار . فانا اشاهد البيوتات عينها كل يوم . ولما كنت اعلم ان هذه الاشياء هي ذاتها ، لا انتكب عن ان اطلق الاسم عينه ، وبذلك اظن انها لا تظهر لي الا بشكل واحد . مع انني لو رجعت بعد مرور مدة من الزمن الى الانفعال السابق الذي شعرت به في السنوات الاولى ، لاعتراني العجب بما حدث فيّ من تغيير عجيب لا يعلل ولا يوصف . فيظهر ان هذه الاشياء التي اراها دائماً ، ودائماً ترتسم في مخيلتي ، قد استدانت شيئاً من كينونتي الوجدانية ، فعاشت مثلي ، ومثلي شاخت . وليس ذلك بالوهم الصرف . فلو كان الانفعال الحادث اليوم مثله في الامس ، ماذا يكون الفرق اذن بين ادرك وعرف ، بين تعلم وتذكّر . ومع ذلك نرى الكثيرين يسهون عن هذا الفارق فلا ينتبهون

اليه ، الا عندما يحذرون الى ذلك ، ويتساءلون عنه بامعان . وسبب هذا كون حياتنا الخارجية او الاجتماعية اكثر اهمية من كياننا الباطني الفردي . فننزع تلقائياً الى تجميد انفعالاتنا ، لنعبر عنها باللغة . لذا نمزج بين العاطفة الصائرة دائماً ، وبين سببها الخارجي الثابت ، لا سيما الكلمة التي نعبر بها عن هذا السبب . فكما ان دوام ( انا ) العابر يجمد عندما يقذف في الفضاء المتجانس ، هكذا تتقولب انفعالاتنا المتغيرة دوماً حسب جمود سببها الخارجي واطاراته الدقيقة .

ان احساساتنا البسيطة اقل ثباتاً ايضاً في حالتها الطبيعية . لقد اعجبني الطعم الفلاني ، واستعذبت الرائحة الفلانية عندما كنت طفلاً ، ولكنني اكرههما اليوم . ومع ذلك لما ازل اطلق الاسم ذاته على احساسي ، واتكلم كأن ذوقي وحده قد تغير ، اما الرائحة والطعم فهما ذاتهما . وهكذا اجمد ايضاً هذا الاحساس ، حتى اذا انجلى لي سيلانه بوضوح بحيث يصعب عليّ معرفته ، افرز هذا السيلان على حدة لاعطيه اسماً من الاسماء ، واجمده بدوره تحت شكل ذوق . ولكننا لا نجد بالواقع احساسات متشابهة ، ولا اذواق مكررة . فالاذواق والاحساسات تظهر لي كأشياء حالما افرزها على حدة ، واعنونها باسماء ، لأن النفس البشرية لا تحتضن الا نمواً فقط لا غير . فما يجب قوله هو ان كل احساس يتغير ، واذا حجب عني تغيره من يوم الى يوم ، فلانني ادركه الان من خلال سببه والكلمة التي تعبر عن هذا الاحساس . ان سلطان اللغة على الاحساس لاعمق مما نتخيله عادة . فلا توهمنا هي بجمود احساساتنا فحسب ، بل تخدعنا ايضاً بحقيقة ما نحس به . هكذا عندما آكل طعاماً لذيذاً مشهوراً ، يتوسط اسمه المليء بالاستحسان المغدق عليه ، ويتدخل بين احساسي ووجداني : فيمكنني التصديق حينئذ بان الطعام يعجبني ، في حين انني لو امعنت النظر قليلاً لرأيت عكس ذلك . وقصاراه ان الكلمة المحاطة باطارات محدودة ، الكلمة الجافة التي تخزن في جوفها من جمود وعام ولاشخصي بالتالي ، تسحق او على الاقل تغشى الانفعالات الرقيقة العابرة الخاصة بوجداننا الفردي . ولكي نقاوم بالسلاح عينه نقول : من الضروري ان تعبر هذه الانفعالات بالفاظ محكمة دقيقة . غير ان هذه الالفاظ ، عندما تكوّن ترتد بدورها لمقاومة الاحساس الصادرة عنه ، فتفرض عليه جمودها هي التي كوّنت لتعبر عنه .

واكثر ما يتجسم لنا هذا الخنق للوجدان المباشر يكون في مظاهر العاطفة . خذ مثلاً حباً عنيفاً او حزناً عميقاً يجتاحان النفس ، ترَ العناصر المختلفة الجمة

تذوب بعضها في بعض ، وتتداخل دون اطارات محدودة ، او نزوع الى الى التفكك ، هذه هي قيمة محضها . ولكنها تفسد حينما نرى كثرة عددية في عرمتها الغامضة ، فكيف بها اذن عندما نبسطها مفككة في هذا المحيط المتجانس الذي نسميه الآن ، كما نشاء نحن ، زماناً او فضاء ؟ لقد كان يستدين كلُ عنصر من هذه العناصر لوناً خاصاً لا يوصف من المحيط القائم فيه ، وها هو الآن دون لون ، ذو قابلية لأن يتلقى اسماً من الاسماء . ان العاطفة ذاتها كائن يعيش وينمو ، وبالتالي يتغير دائماً ، والا لما كنا ندرك انه يسوقنا تدريجياً نحو البت . لكنّا نجزم حالا لو لم يكن ذلك . ولكنه يعيش هذا الكائن ، لأن الدوام الذي ينمو فيه انما هو دوام تتداخل هنيهاته . ها نحن اذن امام ظل انفسنا ، فنتوهم اننا حلّلنا عاطفتنا ، والحقيقة هي اننا استعضنا عنها بوصف حالات جامدة تعبر بالفاظ ، فيكوّن كلٌ من هذه الحالات العنصرَ العام ، او الثالة اللاشخصية بالتالي في انفعالات احسها المجتمع كله في وقت من الاوقات . لذلك نعقل هذه الحالات ، ونطبق عليها منطقنا البسيط . وهكذا هيئت لأن تستخلص باستنتاج قياسي سابق بشيئنا اياها اجناساً عندما فككت بعضها عن بعض . فاذا قام الآن روائي جسور ، ومزق هذه البراقع التي حاكتها بحذق ( انا ) الاصطلاحية ، وارانا تحت هذا المنطق الظاهري خطلاً اساسياً ، وتحت وصف هذه الحالات البسيطة تداخلاً لانهائياً من انفعالات مختلفة عديدة توقفت عن ان تكون عندما نُعتت باسم من الاسماء ، اذا وجد هذا الروائي فاننا نمجده لانه عرفنا اكثر مما عرفنا انفسنا نحن ، ومع ذلك فالواقع مغاير لذلك . فمجرد بسطه عاطفتنا في زمان متجانس ، والتعبير عن عناصرها بالالفاظ ، يفرض عليه الا يعرض منها الا ظلاً لا غير . ولكنه يكون قد كشف الستار عن هذا الظل بطريقة جعلنا نستشف فيه الطبيعة الخارقة اللامنطقية التي رسمها لنا هذا الروائي . لقد دعاني الى التأمل بوضعه في التعبير الخارجي شيئاً من هذا التناقض والتداخل المتبادل الذي يكوّن جوهر العناصر المعبر عنها . فنتشجع به ، وننزع قليلاً من الزمن تلك الستائر القائمة بيننا وبين وجداننا . لقد وضعنا ثانية امام انفسنا ، ونحن نشعر باستغراب مماثل لو حطمنا اطارات اللغة وحاولنا اصطياد افكارنا ذاتها في نسختها الاصلية كما يلتقطها وجداننا عندما ينعتق من كل تمثل مكاني . ان هذا التفكيك للعناصر المؤلفة الفكرة ، الذي يؤول بنا الى التجريد الذهني ، يرافقنا الى حد بعيد ، فلا نهجره في حياتنا اليومية ومجادلاتنا الفلسفية . ولكن عندما نتشخص بان تلك العناصر المفككة هي التي كانت تؤلف نسيج

الفكرة الوضعية ، وعندما نستعيض عن تداخل الحلقات بوصف رموزها ، زاعمين بذلك اننا نركب ثانية دواماً من الفضاء ، نزلق لا محالة في اضاليل مبدأ تداعي الافكار ( الائتلافية ) . سنغض الطرف عن هذه المشكلة الاخيرة التي تكوّن محور درس عميق في الفصل الثالث . ولكننا نكتفي الآن بالقول ان الحماس اللاواعي الذي نساهم به في المباحث والمساجلات هو دليل على ان للادراك ايضاً غرائز خاصة به . وكيف تتمثل هذه الغرائز سوى انها نزق عام في جميع افكارنا ، اي انها تداخل متبادل ؟ ان الافكار التي نتمسك بها اكثر من غيرها هي التي يصعب علينا البرهنة عليها ، وان الادلة التي نثبت بها هذه الافكار نادراً ما تكون هي ذاتها التي تدفعنا الى تبني هذه الافكار . لقد اعتنقناها دون مبرر تقريباً ، ولا شيء يرفع من شأنها في نظرنا الا كونها تنفق والتلون العام الذي يحيط بجميع افكارنا الاخرى . ولكونها تقوم منذ البدء على شيء من ذاتنا ، فهي لا تلبس شكلاً مبتذلا كذلك الذي تتخذه عندما نخرجها لنعبر عنها بالالفاظ . وعلى الرغم من انها تحمل الاسم ذاته في عقول الآخرين ، فهي ليست الشيء عينه . وحقيقة القول ان كل فكرة من هذه الافكار تنمو كما تنمو الخلية في المتعضى ، وان كل ما يغير الحالة العامة في ( انا ) يغيرها هي نفسها ايضاً . ولكن بينما نرى الخلية تشغل مركزاً معيناً في المتعضى ، تملأ الفكرة التي تكون بحق فكرتنا ( انا ) برمتها . ان الكثير من افكارنا لا يختلط بكل حالاتنا الوجدانية ، فمنها ما يطفو على سطحية كياننا كاوراق يابسة فوق مياه غدير ، ونعني بذلك ان فكرنا عندما يعقلها يجدها دائماً في نوع من الجمود كما لو كانت خارجاً عنه . من هذه الافكار تلك التي نتسلمها جاهزة ، وتظل فينا دون ان تمتزج بجوهرنا ، او تلك التي اهملنا العناية بها فجفت في التخلي . واذا كانت وجدانياتنا تميل الى اتخاذ شكل كثرة عددية وانبساط في الفضاء المتجانس بقدر ما تنأى عن طبقات ( انا ) العميقة ، فلان هذه الوجدانيات تنكشف عن طبيعة جامدة اكثر فاكثر ، وعن شكل لاشخصي اكثر فاكثر . فلا عجب اذا كانت الافكار التي تخصنا اقل من غيرها هي التي نحسن التعبير عنها بالالفاظ . ان نظرية تداعي الافكار لا تنطبق الا على هذه الافكار فقط كما سنرى . فهي مفككة بعضها عن بعض ، مترابطة فيما بينها بنسب لا نجد فيها جوهر كل فكرة من هذه الافكار ، هي نسب لا يصعب علينا وصفها . نقول اذن بانها تتجامع بالملاصقة او بخلق منطقي ما . ولكن عندما نلج تحت سقف هذا النحاك الكائن بين ( انا ) والاشياء الخارجية سابرين

اعماق الادراك الحي ، نشاهد هذا التكدس او بالاحرى هـذا الذوبان الحميم الذي يحدث في افكار جمة تظهر لنا ، لو فككت ، متناقضة بشكل كلمات متعاكسة منطقياً . ان اكثر الاحلام غرابة ، حيث نرى صـورتين تغشى الواحدة منها الاخرى عارضتين لنا شخصين متعاكسين هما واحد بالواقع ، هذه الاحلام تعطينا فكرة ضئيلة عن تعليل ذهنياتنا في حالة اليقظة . ان مخيلة الحالم المنعزلة عن العالم الخارجي تحدث ، ولكن بصور بسيطة وعلى طريقتها الخاصة ، العمل المتتابع دائماً على افكار تلك المناطق الاكثر عمقـاً في الحياة العقلية .

هكذا يتقرر ويتضح ، بدرس ادق واعمق للباطنيات ، ذلك المبدأ الذي اعلناه اولا والقائل بان الحياة الوجدانية تتمثل لنـا بشكلين وفقاً لادراكنا لهـا مباشرة ، او بانحراف من خلال الفضاء . فـاذا اعتبرت في ذاتهـا تلك الوجدانيات العميقة لا نراها تمت بصلة مـا الى العدد ، لانها كيف محض وتمازج حميم بحيث لا يسعنا القول عنها هل هي واحدة ام كثيرة ، ولا يمكننا استفحاصها من هذه الجهة دون ان نفسدها حالا . ان الدوام الذي تكونه هـذه الوجدانيات هو دوام لا تؤلف هنيهاته كثرة عددية . فاذا خصصناها بقولنا انها تطاول بعضها على بعض نكون قد ميزناها ايضـاً . ولو استطاع كل منا ان يعيش حياة فردية خالصة ، ولم يكن ثمة من مجتمع ولغة ، هل يلتقط وجداننا سلسلة نفسانياتنا الباطنية بشكل لا نتايز فيه بوضوح بعضها عن بعض ؟ ليس تماماً لاننا نكون قد احتفظنا بفكرة الفضاء المتجانس الذي تتايز فيه الاشياء بجلاء بعضها عن بعض ، ولانه يكون من السهل جداً علينا ان نرصف في مثل هذا الحيز ، لنرجعها الى حلقات ابسط ، تلك الحالات المكفهرة التي تسترعي اولاً نظر الوجدان . ولكن لنلاحظن بتدقيق ان حدسنا للفضاء المتجانس هو سير نحو الحياة الاجتماعية . قد لا يتمثل الحيوان مثلنا ، فوق احساساته ، عالماً خارجياً يتميز عنه يكون مشاعاً لجميع الكائنات الوجدانية . ان الميل الذي ينزع بنا الى ان نتمثل بوضوح هذا التفكك في الاشياء وهذا التجانس في محيطها ، انما هو ذاته الذي يحدو بنا الى ان نعيش معاً ونتكلم . فبقدر ما تتكامل شروط الحيـاة الاجتماعية ، بقدر مـا يقوى التيار الذي يدفع وجدانياتنا من الداخل الى الخارج . فتتحول هذه الحالات تدريجياً الى جماد او اشياء . فلا تنسلخ بعضها عن بعض فحسب ، بل تسلخ عنا ايضاً ، لذلك لا ندركها من بعد الا في المحيط المتجانس الذي نجمد فيه الصورة ، ومن خلال الكلمة التي تسبغ على هذه الحالات تلونها المبتذل . وهكذا تكون

( انا ) ثانية تغشى الاولى فتمايز هنيهاتها ، وتتفكك حالاتها ، فلا نستصعب التعبير عنها بالفاظ . اننا لا نضاعف الشخص ، ولا ندخل بشكل آخر تلك الكثرة العددية التي فصلناها باديء ذي بدء ، ولكنها ( انا ) ذاتها التي تدرك حالات متمايزة ، فترى هذه الحالات ، عندما تمعن النظر ، ذائبة بعضها في بعض كما تذوب ابر الثلج في اليد باحتكاك طويل . ومن صالحها بالواقع الا تقيم الغموض ثانية حيث يسود النظام لسهولة اللفظ ، والا تشوش هذا الترتيب الفائق اللاشخصي في الحالات الذي تتوقف به عن بناء « مملكة داخل مملكة » .
ان حياة باطنية ذات هنيهات متمايزة وحالات محدودة بوضوح ، تتفق اكثر ولزوميات الحياة الاجتماعية . لا تشط عن الصواب بسيكولوجية سطحية عندما تصف هذه الحياة ، شرط ان تقف دائماً عند حد درس حالات جاهزة ، وان تهمل طريقة التكوين . واذا جمحت عابرة من الجامد الى الحي ، ومن الآلي الى الديناميكي ، زاعمة انها تعقل الحالات الجاهزة مظهرة لنا ( انا ) الوضعية في الحياة كتداعي حلقات متمايزة توصف في حيز متجانس ، فانها تصطدم بعقبات لا تذلل . وهذه الصعوبات تتضاعف مهما اجهدت النفس لايجاد حل لها ، لأنها جهود لا تعمل كلها الا على ابراز خطل الافتراض الاصلي الذي قذفَ به الزمانَ في المكان ، ووضعت التعاقب في قلب التعاصر . وسنرى فيما بعد بان تلك المتناقضات القائمة في عقدتي السببية والحرية في مشكلة معرفة الشخصية انما تصدر عن هذا الافتراض . وحسبنا اقامة ( انا ) الوضعية محل تمثيلها الرمزي لتزول جميع هذه المصاعب .



# الفصل الثالث

# في انتظام الحالات الوجدانية في الحرية

لا يصعب علينا ادراك السبب الذي من اجله تصلي عقدةُ الحرية نارَ المخاصمة بين هذين المذهبين في الطبيعة ، مذهب الآلية ومذهب القوة ( الميكانيكية والديناميكية ) . فمذهب القوة ينطلق من فكرة النشاط الارادي ، المنبثق من الوجدان ، ثم يؤول الى تمثيل القصور الذاتيّ ( الجمود ) بافراغ هذه الفكرة شيئاً فشيئاً . فيتصور بارتياح اذن قوةً حرةً من جهة ، ومادةً تتحكم النواميسُ بها من جهة اخرى . اما الآلية فانها تنهج المسلك المعاكس لذلك ، وتفترض بان المواد التي تركبها منظمةٌ وفقاً لنواميس ضرورية ، وعلى الرغم من انها تؤول الى تركيبات تتزايد ثروة وصعوبة للتنبؤ عنها ، وتتزايد احتماليةً ايضاً في ظاهرها ، فانها لا تتخلص من اطار الضرورة الضيق حيث تكون قد اقفلت على نفسها الباب منذ البدء . — ويتضح لنا ، باستقصاء هذين المذهبين في الطبيعة ، انهما يقومان على افتراضين متباينين نوعاً في علاقات الواقع بالناموس الذي ينظمه . فبقدر ما يرتفع الديناميكي بنظره عالياً ، تتراءى له بعض الوقائع أكثر انسلاخاً من غيرها عن سطوة النواميس ، فيشيد الواقع اذ ذاك حقيقة مطلقة ، ويجعل الناموس ترجمة تتراوح رمزية لهذه الحقيقة . اما الآلية بالعكس فانها تستشف عدداً من النواميس في قلب الواقع الخاص الذي يؤلف مركز تقاطعها الى حد ما ، وهكذا يصبح الناموسُ تلك الواقعيةَ الاساسية في هذا الافتراض . — واذا بحثنا الآن عن السبب الذي يدفع بالبعض الى ان يعزوا الى الواقع ، وبالبعض الآخر الى ان يعزوا الى الناموس واقعيةً اسمى ، نجد حسب عرفنا بان الآلية والديناميكية تختلفان كثيراً بفهمها لكلمة

بساطة . فالبسط في نظر الآلية انما هو كل مبدأ يتنبأ عن نتائجه، بل وتقاس هذه النتائج ايضاً : وهكذا يصبح القصورُ الذاتي ، بالتحديد عينه ، ابسطَ من مبدأ الحرية ، والمتجانسُ ابسطَ من المتغاير ، والذهنيُّ ابسطَ من من الموضوعي . ولكن مذهب القوة الديناميكية لا يحاول ان يقيم بين المبادىء ذلك الترتيب الاسهل بقدر ما يرمي الى ايجاد التناسل الواقعي بينها . وكثيراً ما ينجم ، بالفعل ، هذا المبدأ المدعو بسيطاً - الذي تعتبره الالية مبدأ اولياً - عن صهر عدة مبادىء اكثر ثروة تظهر لنا كأنها صادرة عنه ، فتبطل بعضها بعضاً في هذا الصهر عينه كما يصدر الظلام عن تداخل ضوئين بعضهما في بعض . فاذا نظرنا الى فكرة العفوية من هذه الوجهة الجديده ، نراها دون ريب اكثر بساطة من القصور الذاتي ، ما دام هذا الاخير لا يفقه ولا يحدد الا بواسطة العفوية ، والعفوية انما هي مكتفية بذاتها . لكل فرد منا شعور بديهي حقاً ، واقعياً كان هذا الشعور او وهمياً ، بعفويته الحرة ، دون اي تداخل يذكر من فكرة القصور الذاتي في هذا التمثيل . غير اننا في تحديدنا القصور الذاتي للمادة ، نقول بانه عاجز عن التحرك او التوقف تلقائياً ، وان كل جسم يظل جامداً او متحركاً طالما لم تتدخل قوة اخرى : وهكذا نلجأ في الحالتين وجوباً الى فكرة العفوية . ان هذه الاعتبارات العديدة تساعدنا على ان نفهم لماذا يفضي بنا المسير مقدماً الى مبدأين متعاكسين في النشاط الانساني ، وفقاً لوجهة نظرنا الى علاقة الموضوعي بالذهني ، والمركب بالبسيط ، وعلاقة الوقائع بالنواميس . ومع ذلك فانهم يتذرعون لمحاربة فكرة الحرية بوقائع دقيقة تحدث بعد التجربة ، منها فيزيقية ومنها نفسانية ، فيدعون تارة بان اعمالنا تسببها عواطفنا ، وافكارنا ، وسلسلة حالاتنا الوجدانية السابقة برمتها ، وطوراً بان فكرة الحرية لا تتلائم وخصائص المادة الاساسية لا سيما وناموس حفظ القوة . ومن هنا نوعان من الجبرية ، او برهنتان تجريبيتان مختلفتان في الظاهر عن الضرورة الكونية . وسنوضح بان الثانية من هاتين الجبريتين تؤدي الى الاولى ، وان كل جبرية - حتى الجبرية الفيزيقية - تستلزم افتراضاً نفسانياً : ومن ثم نثبت بان الجبرية النفسانية ذاتها ، والتفنيدات الصادرة في سبيل دحضها ، ترتكز على نظرية مشوهة في كثرة الحالات الوجدانية ، لا سيما في الدوام . وهكذا نستبين على ضوء المبادىء المشروحة في الفصل السابق ( انا ) لا يمكننا مقابلة حيويتها باية قوة من القوى الاخرى .

**في الجبرية المادية** ترتبط الجبرية الفيزيقية ، كما هي اليوم ، ارتباطاً وثيقاً بالنظريات الآلية في المادة او الحركية بالاحرى . فتتمثل الكون عرمة من المادة يحولها الخيال الى جزئيات وذرات تقوم ، دون هوادة ، بحركات من كل نوع ، تارة اهتزازية وطوراً انتقالية . وهكذا تتحول شيئاً الى تلك الحركات الاولية جميعُ مظاهر الطبيعة ، والتفاعلاتُ الكيماوية ، وجميعُ خصائص المادة الخاضعة لسطوة حواسنا : كالحرارة ، والصوت ، والكهربائية ، وربما الجاذبية ايضاً . ولما كانت المادة الداخلة في تركيب الاجسام العضوية تناخ لحكم النواميس عينها ، فلا يوجد في الجهاز العصبي مثلاً شيء آخر غير جزئيات وذرات تتحرك ، وتتجاذب ، وتتدافع بعضها بعضاً . فاذا كانت الاجسام العضوية كلها ، او غير العضوية ، تعمل وتتفاعل هكذا بعضها مع بعض في دقائقها الاولية ، من الواضح اذ ذاك بان حالة الدماغ الجزئية تغيّرها ، في وقت من الاوقات ، تلك الصدمات التي يتلقاها الجهاز العصبي من المادة المحيطة به ، بحيث نتمكن من تحديد احساساتنا وعواطفنا ، وافكارنا المتلاحقة فينا ، بانها نتائج آلية تصدر عن تأليف الصدمات الآتية من الخارج بالحركة المستحرة بها قبلاً ذرات المادة الدماغية . وقد يحدث عكس ذلك ايضاً ، فيتأتى ردّ فعلي من المتعضى على المحيط المجاور له ، ناجم عن الحركات الجزئية المركبة فيما بينها ومع غيرها في الجهاز العصبي ، تلك هي الحركات المنعكسة ، والافعال المدعوة ايضاً بالحرة والارادية . ولما كان قد افتُرض ثبات ناموس حفظ القوة ، فلا يوجد ثمة من ذرة واحدة ضمن الجهاز العصبي او في شاسع الكون كله لا يحدَّد مركزُها بحاصل الاعمال الآلية التي تنفعل بها هذه الذرة من الذرات الاخرى . فالرياضي العارفُ بمراكز جزئيات المتعضى الانساني وذراته في وقت من الاوقات ، والعالِمُ ايضاً بمراكز جميع ذرات الكون وحركات هذه الذرات التي تؤثر على هذا المتعضى ، يقيس بضبط سديد واحكام قويم اعمال صاحب هذا المتعضى الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلة ، كأنه يتنبأ عن حادث فلكي (١) .

لا تتنكب البتة عن الاعتراف بان هذه النظرية في المظاهر الفيزيولوجية عامة ، والعصبية خاصة ، تصدر تلقائياً عن ناموس حفظ القوة . فالنظرية الذرية في المادة لما تزل افتراضاً لا غير ، والتعليلات الحركية للوقائع الفيزيقية تخسر في التصاقها بهذه النظرية اكثر مما تكسبه . وقد جاءت هكذا تجارب

(1) Voir à ce propos Lange, Histoire du matérialisme, trad. française, tome II 2e partie.

هيرن (HIRN) الحديثة عن سيلان الغاز (١) تُرينا في الحرارة شيئاً آخر ايضاً غير الحركة الجزئية ، وان الافتراضات الخاصة بتركيب الاثير المضيء التي كان يطرقها ( اوغست كومت ) بشيء من الاستخفاف (٢) ، لا تتفق البتة اليوم مع نظام حركة السيارات (٣) ، لا سيما مع ظاهرة اقتسام النور (٤) . ومشكلة مغط الذرات تثير صعوبات لا تذلل على الرغم من الافتراضات الفائقة التي قال بها ( وليم طمسون ) . واخيراً لا نجد شيئاً يحتمل الشك فيه اكثر من مشكلة وجود الذرة ذاتها . فاطلاعنا على تلك الخصائص المتزايدة التي اوجب الصاقها بالذرة يدفعنا الى ان نرى في هذه الاخيرة ، ليس شيئاً واقعياً ، بل ثمالة متجمدة رسبت من التعاليل الآلية . ومع ذلك فلنلاحظ بان ضرورة تحديد الوقائع الفيزيولوجية بسوالفها يُفرض علينا بمعزل عن كل افتراض في طبيعة العناصر الاولى في المادة ، وذلك فقط بتعميم ناموس حفظ القوة على جميع الاجساد الحية ، لأن التسليم بشمول هذا المبدأ هو القول في الحقيقة بان الحبيبات المادية التي يتألف منها الكون تخضع لا غير لقوى جاذبة ودافعة تنبثق من هذه الحبيبات المادية نفسها ، وتقوم شدائدها على المسافات : فينتج عن ذلك بان المركز النسبي لهذه الحبيبات المادية يُحدد في وقت من الاوقات - مهما كانت طبيعتها - بدقة تامة وفقاً لما كان عليه سابقاً هذا المركز . لنضع انفسنا الآن قليلاً في هذا الافتراض الاخير ، محاولين الابانة اولاً بان هذا الافتراض لا يسوق معه التحديد المطلق لوجداناتنا بعضها ببعض ، ومن ثم نوضح بانه لا يسلّم بشمول مبدأ حفظ القوة الا بموجب افتراض نفساني .

اذا أفترض بالواقع انه حدد ، في جميع اوقات الدوام ، مركزُ كل ذرة في المادة الدماغية ، وهكذا عيّن اتجاهها ، وسرعتها ، لا ينجم البتة عن ذلك بان حياتنا النفسانية تخضع للقدر ذاته ، لاننا نضطر الى البرهنة اولاً بان لكل حالة دماغية تُعطى حالة نفسانية معطاة محدودة تحديداً تاماً ، وهي البرهنة هذه التي لم تنجز بعد . وليس من الضروري فرض هذه البرهنة في الاعم الاغلب ، لما نحن عليه من اليقين بان اهتزازاً محدوداً في صحناء الاذن ، او ارتجاجاً معيناً في العصب السماعي ، يثيران صوتاً محدوداً في السلم الموسيقي ، وبانه قد أُثبت في حالات كثيرة توازي هاتين السلسلتين المادية والنفسانية .

---

(1) Hirn, Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz, Paris 1886. voir surtout les pages 160 — 171 et 199 — 203.

(2) Cours de philosophie positive, tome II, 32e leçon.

(3) Hirn, Théorie mécanique de la chaleur. Paris, 1868 ; tome II page 267.

(4) Stello, La matière et la physique moderne. Paris 1884, page 69.

ولم يزعم احد ايضاً باننا احرار في شروط معطاة ان نسمع الصوت الفلاني ، او ان نرى اللون الذي يحلو لنا ، لأن هذه الاحساسات ، كالكثير غيرها من الحالات النفسانية ، منوطة علانية ببعض العوامل المحدودة . وقد ظُنّ انه يمكننا التصور بسبب ذلك او العثور تحت هذه الاحساسات على جهاز من الحركات التي تديرها آليتنا الذهنية . وقصاراه حيثما يمكن اعطاء التعليل الآلي نجد توازياً على شيء من الدقة بين السلسلتين الفيزيولوجية والنفسانية . ولا غرابة في ذلك ما دمنا لا نصادف مثل هذه التعليلات بطريقة ثابتة الا حيثما تعرض علينا السلسلتان عناصرَ تتماشى متوازية جنباً الى جنب . غير ان تعميم هذا التوازي على السلسلتين برمتهما يعني البت مقدماً في مشكلة الحرية ، وهو امر قد اباحه بلا شك اعاظم المفكرين دون التردد في اعتلاء مطيته . ولكنهم لم يثبتوا تلك المطابقة الدقيقة بين الوجدانيات وعوالم الامتداد وفقاً لاسباب فيزيقية ، كما ابناه سابقاً . فقد عزاه ( ليبنتز ) (LEIBNITZ) الى التناسق الازلي* دون التسليم بان الحركة تولد الادراك في حالة من الاحوال كما يخرج المعلول من العلة ، وقد كان ( سبينوزا ) (SPINOZA) يقول بمطابقة حالات الفكر والامتداد دون اي تأثير يذكر من احدهما على الآخر ، فهما ترجمتان متباينتا اللغة لحقيقة واحدة خالدة . ولكن فكرة الجبرية الفيزيقية ، كما هي في وقتنا الحاضر ، لا تظهر لنا بهذا الوضوح ذاته وبتلك الدقة الهندسية عينها ، فهي تتمثل حركات جزئية تتكامل في الدماغ ، ينبثق عنها الوجدان احيانا دون ان نعلم كيف ، منيراً معالمَ هذه الحركات على طريقة التألق الفوصفوري . او انه يُفكّرُ بذلك الموسيقي العازف المحتجب خلف المسرح عندما يلمس الممثلُ مفاتيح آلة صماء . هكذا ينحدر الوجدان من عالم مجهول مضافاً الى الذبذبات الجزئية كما تضاف الاغنية الى حركات الممثل المتوازنة . غير انهم لا يبرهنون ، ولن يبرهنوا مهما كان امر الصورة التي يتذرعون بها ، بان الواقع النفساني تقرره ضرورةً الحركة الجزئية . فلا يوجد في الحركة الا علة لحركة ثانية ، لكنها لا تخلق حالة وجدانية . والتجربة وحدها هي القادرة على البت بان الحالة النفسانية تصدر عن الحركة الجزئيه . ومع ذلك لم نستطع بعد حتى الآن التحقق تجريبياً من هذه الرابطة الثابتة بين السلسلتين الا في حالات نادرة ، وفي وقائع مستقلة تمام الاستقلال عن الارادة وفقاً لاعتراف الجميع . ولكنه لا يستعسر علينا ان نعرف السبب الذي من اجله تعمم الجبريةُ الفيزيقية هذه الرابطةَ على جميع الحالات الممكنة .

يعلمنا الوجدان حقاً بان اكثر اعمالنا تعللها البواعث ، ويظهر من جهة

ثانية بان المقصود بالتحديد هنا ليست الضرورة ، لان الحس المشترك يؤمن بوجود الارادة الحرة . غير ان الجبري ، وقد خدع بنظرية في الدوام وفي السببية ، كما سنأتي على نقدها باسهاب فيما بعد ، يعتبر تحديد الوجدانيات بعضها ببعض شيئاً مطلقاً ثابتاً . وهكذا يتكوّن مبدأ الجبرية الائتلافية ، وهو افتراض يُستنجَد لدعمه بشهادة الوجدان عينه ، غير انه لم يضرب بعد بقسط وافر من الدقة العلمية . ومن الطبيعي ان تحاول هذه الجبرية التقريبية نوعاً ما ، هذه الجبرية في الكيف ، الاعتماد على الآلية التي تعلل مظاهر الطبيعة جمعاء ، فتستدين منها طابعها الهندسي ، وهكذا تستفيد الجبريتان معاً بعضهما من بعض ، اذ تصبح الجبرية النفسانية اكثر دقة ، وتصير الجبرية المادية اكثر تعميا . وثمة موقف مناسب يساعدنا على القيام بهذا التقارب ، لان الحالات النفسانية تلتحق فعلاً بظاهر فيزيقية على غاية من التحديد ، وهكذا تظهر لنا احساساتنا مرتبطة ببعض الحركات الجزئية . ان هذا البدء في البرهان التجريبي كاف لمن اقرّ ، بدافع بعض الاسباب النفسانية ، بلزوم تحديد حالاتنا الوجدانية بالظروف التي تحدث فيها . فلا يتردد البتة حينذاك عن اعتبار تلك الرواية التي تمثل على مسرح الوجدان ترجمة حرفية لقطبة لبعض المشاهد التي تقوم بها جزئيات المادة العضوية وذراتها . وهكذا لا تكون الجبرية الفيزيقية ، التي يفضي بنا المسير اليها بمثل هذا الاستنتاج ، الا الجبرية النفسانية التي تحاول ان تثبت ذاتها وتحدد اطاراتها الخاصة مستنجدة بالعلوم الطبيعية .

ومع ذلك من اللازم علينا الاقرار بانه لا يرسب لنا من الحرية الا جزء طفيف جداً بعد ان تطبق مبدأ حفظ القوة تطبيقاً دقيقاً ، لانه اذا كان هذا الناموس لا يؤثر لزاماً على سير افكارنا ، فهو يحدد حركاتنا على الاقل . اما حياتنا الباطنية فهي تظل خاصة بنا الى حد ما ، غير ان الذي يرقبنا من الخارج لا يستطيع ان يميز بين حيويتنا وبين تحرك آلي مطلق . لذلك يهمنا ان نتساءل هل اذا كان تعميم مبدأ حفظ القوة على جميع اجسام الطبيعة لا يقوم على افتراض نفساني ما ، وهل اذا كان العالِمُ المجرد عن كل تحامل او غرضية سابقة يشيد هذا المبدأ كناموس شامل .

من واجبنا الا ّ نجسّم الدور الذي لعبه مبدأ حفظ القوة في تاريخ العلوم الطبيعية . فهو يرمز في شكله الحالي مرحلة من مراحل تطور بعض العلوم ، ولكنه لم يترأس البتة هذا التطور في يوم من الايام . وهكذا نزيغ عن الصواب اذا كنا نجعل منه المبدأ الضروري لكل بحث علمي . لا شك بان كل عملية رياضية نقوم بها على كمية معطاة تحتضن فكرة بقاء هذه الكمية

طيلة هذه العملية كيفما جزئت . وبعبارة اخرى ان ما اعطيناه قد اعطيناه ، وما لم نعطه لم نعطه . وهكذا لا نجد دائماً الا النتيجة ذاتها كيفما نسق حاصل الارقام عينها ، ويظل العلم خاضعاً لهذا الناموس . وما هذا الناموس بالواقع الا قانون عدم المناقضة . غير انه لا يعطينا افتراضاً خاصاً عن طبيعة ما يجب علينا ان نعطاه ، ولا عن طبيعة ما يبقى ثابتاً . فهو يعلمنا الى حد ما بان شيئاً ما لا يخرج من لا شيء ، ولكن التجربة وحدها هي التي تقول لنا ما هي مظاهر الواقعية او وظائفها التي تعتبر شيئاً من الوجهة العلمية ، وما هي تلك التي لا تعتبر شيئاً من وجهة العلم الايجابي . وبالاجمال نقول انه من اللازم ، كي نستطيع التنبؤ عن حالة جهاز معين في وقت معين ، ان يثبت فيه شيء من الاشياء بشكل كمية ثابتة طيلة سلسلة من التركيبات . ولكن التجربة وحدها هي التي تطلق حكمها على طبيعة هذا الشيء ، وهي التي تعرفنا خصوصاً هل اذا كنا نجده في جميع الاجهزة الممكنة ، او بعبارة اخرى ، هل اذا كانت جميع الاجهزة الممكنة تخضع لحساباتنا . لم يتقرر بان جميع الفيزيقيين الذين سبقوا ( ليبنتز ) قد آمنوا ، كما آمن (ديكارت) ، بمبدأ حفظ كمية واحدة من الحركة في الكون . فهل انقص ذلك من قيمة اكتشافاتهم او من نصيب ابحاثهم ؟ لقد استعاض ( ليبنتز ) عن هذا المبدأ بناموس حفظ القوة الحيوية ، ومع ذلك لا يمكننا اعتباره قابلا للتعميم الكلي كما هو في نصه ، ما دام يسلم بوجود شواذ واضح في حالة التصادم المحوري بين جسمين لا يطان . لقد أستغني اذن عن مبدأ محافظ شامل مدة طويلة من الزمن ، وقد اصبح مبدأ حفظ القوة يتراءى لنا ، منذ تكوين النظرية في الحرارة ، قابلا التطبيق بشكله الحاضر على عموم المظاهر الفيزيقية الكيماوية . بيد انه لا شيء يقول بان درس المظاهر الفيزيولوجية عامة ، والعصبية خاصة ، لا يكشف لنا بجانب القوة الحيوية او الحركية التي كان يتكلم عنها ( ليبنتز ) ، وبجانب القوة التي الحقت بهما فيما بعد ، عن قوة جديدة مغايرة للاثنتين السابقتين بانها لا تخضع للقياس . ومع ذلك لا تفقد العلوم الطبيعية شيئاً من دقتها الهندسية ، كما يدعيه البعض في هذه الايام الاخيرة . ولكنه يظل مفهوماً ان المبادىء المحافظة ليست الوحيدة الممكنة ، او انها قد تلعب في مجموع الواقعية الوضعية ذلك الدور الذي تلعبه ذرة الكيماوي في الاجسام وتركيباتها . ولنلاحظ بان اكثر المبادىء الآلية تطرفاً انما هو المبدأ الذي يجعل من الوجدان ظاهرة اضافية يمكنها الالتحاق في حالات محدودة ببعض الحركات الجزئية . فاذا كان باستطاعة الحركة الجزئية ان تخلق احساساً من

عدم وجداني ، لماذا لا يخلق الوجدان بدوره حركة من عدم القوة الحركية الكامنة ، او باستعمال هذه القوة حسب هواه ؟ — ولنلاحظ ايضاً بان كل تطبيق معقول لناموس حفظ القوة لا يصح الا على جهاز تتمكن جزئياته من الذهاب والاياب الى مراكزها الاولى ، فيُمثل هذا الاياب كممكن على الاقل ، ويسلم بعدم تغير شيء اذ ذاك من الكيان الاصلي في الجهاز ، ولا من اجزائه الاولية . وقصاراه نقول ليس للزمان من سلطة على هذا الجهاز ، ولا يستبعد ان يكون اعتقاد الانسانية الفطري المبهم بحفظ الكمية عينها وثباتها في المادة والقوة ناجماً بالواقع عن ان المادة الجامدة لا تدوم ، او انها لا تحتفظ على الاقل باثر من اثار الزمان العابر . ولكن الحالة عكس ذلك في ميدان الحياة حيث يعمل الدوام بمثابة العلة ، فتصبح فكرة ارجاع الاشياء الى مراكزها السابقة بعد مضي زمن من الوقت قائمة على تناقض مبين ، لأنه لم يحدث بعد مثل هذا الانتكاس الى الوراء في مخلوق حي . فلنفترض على الرغم من كل ذلك بان هذا التناقض ظاهري صرف صادر عن كون المظاهر الفيزيقية الكيماوية ، الحادثة في الاجسام الحية ، لا تقع كلها في آن واحد لما هي عليه من التعقيد والتركيب . ولكنه يظل من المسلم به على الاقل بان فكرة الانتكاس او الانقلاب الى الوراء ليست معقولة في منقطة الوقائع الوجدانية ،لأن الاحساس ، بذلك عينه انه بتتابع ، يتغير بحيث يصبح غير مطاق . فالشيء عينه لا يبقى ذاته ، بل يقوى ويتضخم بسبب ماضيه . وقصاراه نقول ، اذا كانت الحيية المادية ، كما يفهمها علم الميكانيك ، تظل في حاضر ابدي ، فقد يحتمل كون الماضي واقعية للاجسام الحية ، ويتأكد للكائنات الوجدانية . واذا لم يكن الزمن العابر ربحاً او خسارة لمبدأ فرض انه مبدأ محافظ ، فهو اكتساب دون شك للكائن الحي ، لا سيما الكائن الوجداني . الا يجوز لنا التذرع في مثل هذه الاحوال بادعاءات تدعم فكرة وجود قوة وجدانية او ارادة حرة مستقلة عن ناموس حفظ القوة ، تخضع لنفوذ الزمن وتدّخر الدوام فيه ؟

ليست ضرورة شيد العلم ، في الحقيقة ، هي التي جعلت هذا المبدأ الذهني في علم الميكانيك ناموساً شاملاً ، ولكنها هفوة نفسانية . فنحن لم نألف مواجهة انفسنا عن كثب بمراقبة مباشرة ، من اجل ذلك لا ندرك ذواتنا الا من خلال اشكال نستدينها من العالم الخارجي ، لذا نؤول الى الاعتقاد بان الدوام الواقعي الذي يعيشه الوجدان انما هو ذاته الذي يتزلج على الذرات الجامدة دون ان يطبعها بشيء او يغير فيها شيئاً . لهذا لا نرى من تناقض ،

بعد عبور الزمن ، من ان ترجع الاشياء الى مراكزها ، ونفترض البواعث عينها تؤثر من جديد على الاشخاص عينهم ، ولا نرى مانعاً ايضاً من الاستنتاج اخيراً بان هذه البواعث تولد النتيجة ذاتها . سنبين فيما بعد بان هذه النظرية غير معقولة ، ولكننا نكتفي بالقول انه حالما نلج هذا الباب نؤول حتما الى اقامة مبدأ حفظ القوة كناموس شامل ، ذلك لاننا نهمل بالحقيقة الفارق الاساسي الذي يكشفه لنا البحث الدقيق بين العالم الخارجي والعالم الباطني : فقد دُمج الدوامان ، الحقيقي والظاهري ، واصبح من التناقض بعد ذلك اعتبار الزمن ، وان كان زماننا نحن ، كعلة لاكتساب او خسارة ، كواقعية وضعية او قوة مستقلة . لذا عندما يُكتفى بالقول ، بغض النظر عن كل افتراض في الحرية ، بان ناموس حفظ القوة يتحكم بالمظاهر الفيزيقية وربما تقرره الوقائع النفسانية ، يبالغ كثيراً بهذا الكلام بعد ذلك زاعمين تحت تأثير تحامل ميتافيزيقي بان ناموس حفظ القوة ينطبق على المظاهر شاملة ، طالما لم تغالطه الوقائع النفسانية . فلا دخل هنا للعلم ، بمعناه الصحيح ، ولكننا امام تسوية اختيارية بين دوامين يختلفان اختلافاً مبيناً في نظرنا . وجملة القول ان الجبرية المادية ترجع بالاساس الى جبرية نفسانية سنستهدفها الان في درسنا الاتي كما صرحنا به فوق هذا الكلام .

**في الجبرية النفسانية** تقوم الجبرية النفسانية ، في شكلها الحالي الدقيق ، على نظرية تداعي الافكار ( الائتلافية ) . فهي تتمثل الحالة الوجدانية الحاضرة كمسببة عن الحالات السابقة ، ومع ذلك نشعر جيداً بانه لا يوجد ثمة من ضرورة هندسية كتلك التي تربط الناتج مثلا بالحركات المركب منها . فبين الوجدانيات المتعاقبة من التباين الكيفي ما يحول دون تمكننا من ان نستخرج بطريقة سابقة حالة من الحالات التي عبرت قبلها . حينئذ يلتجأ الى التجربة لترينا بان الاجتياز من حالة نفسانية الى حالة اخرى يعلل دائماً بباعث من البواعث البسيطة ما دامت اللاحقة تأتمر بالسابقة الى حد ما . هي تظهر ذلك بالفعل ، ونحن نسلم دون اعتراض بوجود رابطة من الروابط بين الحالة الحاضرة وكل حالة جديدة يعبر اليها الوجدان . ولكن هل الرابطة تلك هي علة الاجتياز الذي تعلله ؟

ليسمح لي باعطاء ملاحظة شخصية عما اتفق لي ذات يوم ، عندما استأنفت حديثاً من الاحاديث كان قد قوطع منذ هنيهات قلال . فقد خيل لنا ، انا ومخاطبي ، اننا نفكر معاً بشيء جديد في الآونة نفسها – وسبب ذلك حسب زعمهم هو

ان كلاً منا قد لاحق من جهته النمو الطبيعي للفكرة التي قوطع الحديث عندها ، فتكوّنت هكذا سلسلة الائتلافات عينها عند الاثنين — ونحن لا نعارض في تبني هذا التعليل لعدد كبير من الوقائع ، ومع ذلك فقد ساقنا التفحص الممعن هنا الى ما ليس بالحسبان . لا شك بان المتخاطبين يلحقان الموضوعَ الجديد في الحديث بالموضوع القديم ، ويشيران ايضاً الى الافكار المتوسطة . ولكنهما ، وهنا الغرابة في العمل ، لا يربطان الفكرة الجديدة المشتركة بينهما بالمركز عينه من الحديث السالف ، وهكذا يمكن لسلسلتي الائتلافات ان تختلف اختلافاً قوياً . فهل يستنتج من ذلك غير ان هذه الفكرة المشتركة تنجم عن سبب خفي — وقد تصدر عن تأثير فيزيقي ما — فايقظت ، لكي تبرر ظهورها ، سلسلة من السوابق التي تعللها وتظهر انها علتها ، ولكنها في الحقيقة معلول هذه الفكرة ؟

عندما ينجز الوسيط ، في الساعة المعينة له ، ذلك العمل الذي أوحي اليه في حالة الاستهواء المغناطيسي ، يكون ما قام به قد نتج ، حسب ظنه ، عن السلسلة السابقة لحالاته الوجدانية . وعلى الرغم من ذلك تكون تلك الحالات معلولات بالحقيقة لا عللاً : لقد اوجب انجاز العمل ، وفرض على الوسيط ايضاً تعليله ، وهو العمل المقبل في المستقبل الذي حدد بطريقة الجاذبية تلك السلسلة الدائمة من الحالات النفسانية التي سيخرج منها تلقائياً فيما بعد . ان الجبريين يتمسكون بهذه الحجة التي ترينا حقاً اننا نناخ احياناً بطريقة قهارة لتأثير عادة غريبة ، ولكن الا تجعلنا نفهم ايضاً كيف ان ارادتنا الخاصة يمكنها الارادة للارادة ، فيترك العمل المنجز بعد ذلك يعلل بسوابق كان هو سببها ؟

عندما نستنطق انفسنا بامعان نرى انه كثيراً ما نوازن بين البواعث ، ونشاور ، في حين اننا نكون قد جزمنا في العمل . فنسمع صوتاً باطنياً نكاد لا ندركه يتمتم قائلاً : « لمَ الاستشارة هذه ؟ انك عليم بمخرجها ، وعلى يقين مما ستفعله ؟ » ومع ذلك نصر على انقاذ مبدأ الآلية وموافقة نواميس ائتلافية الافكار . فيكون تدخل الارادة فجأة بمثابة صدمة عنيفة يشعر العقلُ به سابقاً ، ويحاول تبرير هذا التدخل مقدماً بمشورة منتظمة . لا شك انه باستطاعتنا التساؤل هل اذا كانت الارادة للارادة انما هي الارادة . ونحن لن نقف كثيراً على هذه الناحية ، وحسبنا الابانة فقط انه يصعب علينا ، حتى وإن اتخذنا موقف الائتلافية ، اثبات تحديد العمل ببواعثه تحديداً تاماً وتحديد وجدانياتنا بعضها ببعض . ولا يعسر على علم نفساني نبيه ان يكشف لنا ،

تحت هذه المظاهر الخداعة ، عن معلولات تسبق عللها احياناً وعن ظاهرات في الجاذبية النفسانية تتمرد على النواميس المعروفة في مبدأ ائتلافية الافكار . وقد حان الوقت الآن للتساؤل هل اذا كانت وجهة نظر الائتلافية لا ترتكز بدورها على نظرة مشوهة في ( انا ) ، وفي كثرة الوجدانيات .

تتمثل ( انا ) هذه الجبرية الائتلافية كتراكم من الحالات النفسانية يؤثر قويها على ضعيفها تأثيراً شديداً ، وهكذا يسوقه خلفه . ان هذا المبدأ يمتاز اذن بوضوح بين النفسانيات المتعاصرة . قال ستيوارت مل (STUART MILL) : « لقد كان بوسعي ان اقدم على العمل لو ان كرهي للجريمة ومخاوفي من العاقبة اخف من التجربة التي كانت تستحثني لارتكاب هذا العمل (١) . » وقال ايضاً : « ان رغبته لعمل الخير وكرهه لعمل الشر قويان بحيث انهما يتغلبان ... على اية رغبة اخرى معاكسة ، او اي كره آخر معاكس(٢) .» وهكذا نرى الكره ، والخوف ، والرغبة ، والتجربة ، معروضة امامنا كأنها اشياء متمايزة تتمكن في الوقت الحاضر من تسميتها منفرده بعضها عن بعض . وفيلسوفنا الانجليزي يصر على اقامة هذه الفوارق الواضحة ، وان كان يلحق هذه الحالات ( بانا ) التي تسندها كدعامة لها . قال : « لقد وقع التنازع ... بين ( انا ) الراغبة و ( انا ) الخائفة من تقريع الضمير (٣) . » وقد خصص الاستاذ الكسندر باين (BAIN) من جهته ايضاً فصلاً كاملاً عن « تنازع البواعث(٤)» وازن فيه بين الاحزان والمسرات كحلقات يجوز لنا ان نعزو لها ، على الاقل بطريقة ذهنية ، وجوداً خاصاً بها . ولنلاحظ بان خصوم الجبرية انفسهم يقتفون اثره في هذا المضمار برضى تام تقريباً ، فيتكلمون هم كذلك عن تآلف الافكار وتنازع البواعث . ولم يتردد واحد من اعمق هؤلاء الفلاسفة الاستاذ فوييه (FOUILLÉE) عن جعل فكرة الحرية ذاتها باعثاً بمقدوره ان يعادل بواعث اخرى (٥) . ولكنهم يتعرضون هنا لابهام جسيم راجع الى ان اللغة لم تعمل لتعبر دائماً عن تنوعات الحالات الباطنية ودقائقها .

انهض مثلاً لافتح النافذة ، ولكن سرعان ما يغيب عن خاطري ، عندما اقف ، ما انا قائم لفعله ، فاظل جامداً في مكاني . — ولكنهم يقولون : انا ذلك شيء بسيط للغاية ، وهو انك آلفت بين فكرتين معاً هما : فكرة الغاية

(1) La philosophie de Hamilton, trad. Gazelles, p. 554.
(2) Ibid., p. 556.
(3) Ibid., p. 555.
(4) The Emotions and the will., Chapitre VI.
(5) FOUILLÉE : La liberté et le Déterminisme.

المستهدفة ، وفكرة الحركة الواجب عليك انجازها . وهكذا غابت احدى هاتين الفكرتين ، فلم يبق لك الا تمثيل الحركة - ومع ذلك فانني لا اجلس البتة ، بل اشعر بغموض انه قد بقي عليّ شيء يجب انجازه . فليس جمودي هذا بجمود ما ، لأن العمل الواجب امامه يرتسم في وقفتيّ هذه . وحسبي البقاء في هذه الحالة ، ودرسها بامعان او الشعور بها شعوراً حميماً بالاحرى ، لاعثر على الفكرة التي غربت عني ردحاً من الزمن . فمن اللازم اذن ان تكون هذه الفكرة قد اعطت تلوناً خاصاً لتصويري الداخلي للحركة المرتسمة ، ولوقفتي هذه التي اتخذتها ، والا لما بقي هذا التلون ذاته فيما لو اختلفت الغاية المستهدفة . وعلى الرغم من ذلك تظل اللغة تعبر ايضاً عن هذه الحركة وهذه الوقفة بالطريقة عينها ، ويظل العالم النفساني الائتلافي يمايز بين الموقفين بقوله : لقد ضمّت هذه المرة فكرة هدف جديد الى الحركة ذاتها ، كأن تجدد الغاية المستهدفة لا يسوق معه حتماً تجدداً في تلون تمثيل الحركة الواجب انجازها ، وان كانت هذه الحركة متجانسة في الفضاء . فمن الخطأ القول اذن بان تمثيل وقفة ما يلتحق في الوجدان بصورة عدة غايات مستهدفة ، بل الواجب قوله هو ان مواقف هندسية متجانسة تعرض على وجدان الفاعل باشكال مختلفة وفقاً للغاية المتمثلة . وقد كانت آفة الائتلافية انها الغت اولاً الطابع الكيفي من العمل الموجب انجازه لتحتفظ فقط بما فيه من هندسي عام . لذلك اضطرت الى ان تلحق بفكرة هذا العمل الفاقد لونه هكذا طابعاً خاصاً لتميزه عن الكثير غيره . ولكن هذه العملية الائتلافية انما هي من صنع الفيلسوف الائتلافي الذي يدرس فكري ، وليس من عمل فكري ذاته .

عندما انتشق عبير زهرة من الزهرات تعاودني ذكريات طفولتي بابهام وغموض . والحق يقال بان هذه الذكريات لم تستيقظ فيّ بالواقع من جراء رائحة الزهرة ، ولكنني انتشقها في الرائحة عينها . والرائحة تلك هي كل ذلك لي ، ولكن سواي يحسها احساساً مغايراً - وقد تقول انها الرائحة ذاتها دائماً ، ولكنها التحقت بافكار مختلفة - وانا لا اعارض مثل ادعائك هذا ، ولكنه قد غرب عن بالك انك الغيت اولا فردية الانفعالات العديدة التي تحدثها هذه الرائحة في كل واحد منا ، دون ان تحتفظ منها بغير المظهر الشيئي الذي يرجع في رائحة الزهرة الى الفضاء ، ويخص الحقل العام المشترك بين جميع الناس . وعلى هذا الاساس فقط يمكننا تسمية الزهرة وعنونة رائحتها . وبذلك وجب علينا من ثم ان نضيف الى الفكرة العامة الكائنة في رائحة الزهرة طوابع خاصة كي نفرز انفعالاتنا الشخصية بعضها عن بعض .

قد نقول بان انفعالاتنا الشخصية المتعددة تصدر عن كوننا نلحق برائحة الزهرة ذكريات مختلفة ، ولكن هذا الائتلاف الذي تتكلم عنه انت انما هو كائن في ذهنك لا غير كأنه ناجم عن تعليل . هكذا مثلا عندما نوصف بعض حروف ابجدية مشتركة بين لغات عديدة ، فاننا نقلد بطريقة من الطرق ذلك الصوت الفلاني الخاص بلغة محدودة ، ولكنها لا تستطيع هذه الحروف ان تؤلف الصوت عينه .

وهكذا يسوقنا السير الى التمييز الذي اقمناه سابقاً بين كثرة الرصف وكثرة الذوبان او التداخل الحميم . فالعاطفة هذه او الفكرة تلك تحتضن كثرة متناهية من الوجدانيات ، غير ان هذه الكثرة لا تظهر الا بنوع من الانبساط في هذا المحيط المتجانس الذي يسميه البعض دواماً ، وهو فضاء بالحقيقة . اذ ذاك ندرك حلقات مفككة بعضها عن بعض لا تكون وقائع الوجدان عينها بل رموزها ، او بعبارة ادق تكون الكلمات التي نعبّر بها عن تلك الوقائع . فثمة ترابط حميم كما قلناه فوق هذا الكلام بين ملكة تصور المحيط المتجانس كالفضاء ، وبين الادراك بواسطة افكار عامة . وحالما نحاول عقل حالة وجدانية ، او تحليلها ، تتحول هذه الحالة الشخصية الى عناصر عامة مفككة يثير فينا كل عنصر منها فكرة جنس من الاجناس يعبر عنها بلفظة من الالفاظ . ولكن اذا كان عقلنا المتذرع بفكرة الفضاء ، والمتسلح بقوة خلاقة للرموز ، يستخرج هذه العناصر الجديدة من مجموع الكلية ، فانه لا ينتج عن ذلك كون هذه العناصر محتوية في تلك الكلية ، لأنها لم تشغل فضاءً ما داخل هذا الكل ، ولم تحاول التعبير عن ذاتها برموز الكلام . فهي تتداخل ذائبة بعضها في بعض . ان الائتلافية لمخطئة اذن عندما تستعيض دوماً عن المظاهر الوضعية الحادثة داخل الفكر بتلك التركيب الاصطناعي الذي تعطيه الفلسفة ، مازجة هكذا بين تعليل الواقع والواقع عينه . هذا ما ينجلي لنا مع ذلك كلما سبرنا حالات في النفس اكثر عمقاً واسهل مأخذاً .

**في العمل الحر** تلمس « انا » فينا بسطحيتها العالمَ الخارجي . ولما كان هذا السطح يحتفظ بطابع الاشياء ، فان « انا » تؤلف بالملاصقة حلقات تكون قد ادركتها متراصفة ، والائتلافية ذاتها لا تنطبق الا على هذا النوع من الترابط ، ترابط الاحساسات البسيطة العامة نوعاً ما . ولكنه يمتنع علينا رصف الوجدانيات كلما اخترقنا هذه السطحية ، ورجعت « انا » الى ذاتها ، وتوقفت باطنياتنا العميقة عن ان تكون مرصوفة ، لتتداخل ، وتذوب معاً ، مصطبغ

كل منها باستلوان الحالات الاخرى . وهكذا نرى بان لكل منا طريقته الخاصة في حبه ، وبغضه ، اذ تنعكس لنا شخصيته كاملة في هذا الحب او ذاك البغض . ولكن اللغة لا تشير الى هذه الحالات النفسانية الا بالالفاظ ذاتها عند جميع الناس . لذلك تعجز عند التقاطها ، فلا تدرك منها الا المظهر الشيئي اللاشخصي في الحب ، والبغض ، وفي آلاف العواطف المستحرة بها النفس . اننا نقيس عبقرية الكاتب القصّاص بالقوة التي يستخرج بها من الحقل العام عواطف وافكاراً تكون اللغة قد هبطت بها اليه ، فيحاول ان يرجع لها فرديتها الاصلية الحية باكثار التخاطيط التي تتلاحق فيما بينها . وكما انه يمكننا وضع نقاط عديدة بين مركزي متحرك من المتحركات دون التوصل الى ان نملأ ابداً الفضاء المعبور ، هكذا ايضاً بذلك عينه اننا نتكلم ، ونجعل ائتلافية بين افكار ترصف عوض عن ان تتداخل ، نعجز عن ان نفصح الافصاح التام عما تشعر به انفسنا . فتظل اللغة عاجزة عن قياس الفكرة .

فهو علم نفساني مشوه اذن ، قد خدعته اللغة ، ذلك الذي يرينا النفس يحددها تعاطف ، او كره ، او حقد ، كقوى عديدة تضغط عليها . ان كلاً من هذه العواطف يمثل النفس الانسانية جمعاء ، شرط ان يدرك عمقاً كافياً ، بمعنى ان مضمون النفس برمته ينعكس في كل عاطفة من هذه العواطف . اما القول بان النفس تحددها واحدة لا غير من هذه العواطف ، فهو الاعتراف بانها تحدد .

اما الائتلافي فانه يرجع ( انا ) الى مجموعة من الوقائع الوجدانية كالاحساسات والعواطف ، والافكار . واذا كان لا يرى في هذه الحالات المتعددة شيئاً زيادة عما تشير اليه الفاظها ، او انه لا يلتقط منها غير اللاشخصي ، لايصعب عليه رصفها دائماً دون ان يحصل الا على طيف ( انا ) او ظلها المنعكس على صفحة الفضاء . واذا كان ينظر بالعكس الى هذه الحالات النفسانية كما هي في تلونها الخاص الذي تلبسه عند شخص معين ، والذي يسبغ على كل منها من انعكاس رفيقاتها عليها ، لا يعود ثمة من حاجة الى تأليف عدة وقائع وجدانية معاً ليكوّن هذا الشخص : فهو بكامله في واحدة منها ، شرط ان يحكم انتقاؤها . وهكذا يصبح انعكاس هذه الحالة الى الخارج هو ما نسميه بالواقع فعلاً حراً ، لأنه يصدر عن ( انا ) لا غير ويعبر عنها كاملة . ففي هذا المعنى نقول بان الحرية لا تعرض لنا الطابع المطلق الذي يلصقه بها مبدأ الروحانية احياناً ، لأنها على درجات — ولا تمتزج الوجدانيات برفيقاتها كما تندغم قطرات الندى في ماء صهريج ، لأن ( انا ) ، من حيث كونها تدرك

فضاء متجانساً ، تعرض سطحاً من السطوح يمكن لبعض النباتات المستقلة ان تنبت فيه وتقوم عليه . هكذا الايحاء الذي نتلقاه في حالة الاستهواء المغناطيسي ، فانه لا يندغم بعرمة الوجدانيات ، ولكنه يقوم مقام الشخص عينه حين يأتي الاجل المضروب نظراً لما فيه من نشاط خاص به . فغضب عنيف تثيره فينا بعض الظروف العرضية ، او عاهة موروثة تطفو فجأة من اعماق المتعضى المبهمة على سطحية الوجدان ، يعملان فينا تقريباً بمثابة ايحاء استهوائي . واننا لواجدون بجانب هذه الحلقات المستقلة سلاسل اكثر تعقيداً تتداخل عناصرها بعضها في بعض ، غير انها لا تصهر ابداً تماماً في عرمة ( انا ) الكثيفة . تلك هي هذه المجموعة من العواطف والافكار التي تأتينا من تربية مشوهة تتوجه الى الذاكرة اكثر مما تتوجه الى الادراك ، فيتكون هنا في قلب ( انا ) الاصلية ( انا ) ثانية تكون طفيلية دائماً على الاولى ، فيما يعيش الكثيرون ويقضون نحبهم دون ان يتعرفوا الى ماهية الحرية الحقة . ولكن الايحاء ينقلب اقتناعاً اذا استوعبته ( انا ) بكامله ، فلا يعود للاهواء – حتى الصاعقة منها – ذلك الطابع المبرم اذا كانت تعكس لنا تاريخ الشخص كله كما هي الحالة في كره السست (ALCESTE) . وان اشد التربيات سطوة وقوة لا تسلخ شيئاً من حريتنا اذا كانت تمدنا لا غير بافكار وعواطف قادرة على ان تطبع نفسنا بكاملها . فالعمل الحر يصدر بالواقع عن النفس جمعاء ، ويكون اكثر حرية بقدر ما تندمج السلسلة الديناميكية الملتحق بها ( بانا ) الاصلية .

ان صدور مثل هذه الاعمال الحرة لنادر الوجود حتى من الذين اعتادوا على استنطاق انفسهم كثيراً والامعان في ما يفعلون . وقد ابنا سابقاً اننا كثيراً ما ندرك ذواتنا بانحراف من خلال الفضاء ، وبذلك تتقزز وجدانياتنا في الفاظ ، وتغشى ( انا ) الوضعية الحية قشرة خارجية متصلبة مؤلفة من الحالات النفسانية المرتسمة بوضوح ، المنفصلة بعضها عن بعض ، والثابتة بالتالي . وقد اضفنا الى ذلك انه من صالحنا ايضاً ، تسهيلاً للتعبير اللغوي ، وتيسيراً للعلاقات الاجتماعية التي تربطنا بغيرنا ، الا نخترق هذه القشرة ، فنسلم بانها ترسم تماماً شكل ذلك الشيء الذي تدثر . والآن نقول بان اعمالنا اليومية لا تستلهم ذاتها من عواطفنا عينها المتغيرة دائماً بقدر ما تستلهم ذاتها من الصور الجامدة الملتصقة بها هذه العواطف . عندما يحين الوقت مثلاً الذي تعودت فيه ان انهض دائماً عند الصباح ، لا يعسر عليّ الشعور بهذا الانفعال في مجمل النفس حسب تعبير افلاطون ، فافسح المجال له للاندماج بالعرمة المبهمة من الانفعالات التي تشغلني . قد لا يدفعني الى العمل ، ولكنه بدل ان يزلزل

هذا الانفعال كياني الوجداني برمته كحجر صغير يسقط في ماء حوض ، فانه يقف عند حد زعزعة فكرة سطحية متحجرة هي فكرة النهوض والاهتمام بمشاغلي العادية ، متحدة هذه الفكرة هكذا بالانفعال دون ان تساهم شخصيتي في العمل الصادر عن هذا الانفعال . فاكون في هذا الموقف آلة وجدانية ، ومن صالحي ان اكونها . كذا تتم اكثر اعمالنا على هذا المنوال مثيرة من جهتنا تلك الانفعالات الآتية من الخارج ، بفضل بعض الاحساسات والعواطف والافكار المتحجرة في ذاكرتنا ، حركات وجدانية عاقلة تشبه من نواح عدة الاعمال الانعكاسية . فالنظرية الائتلافية تنطبق على هذه الاعمال العديدة التافهة في اكثرها التي تكوّن تلك الافعال المرتكز عليها نشاطنا الحر ، شاغلة بازاء هذا النشاط الدور ذاته الذي تقوم به الوظائف العضوية حيال مجموع حياتنا العضوية . نسلم مع الجبرية ايضاً باننا كثيراً ما نتنازل عن هذه الحرية في مواقف اشد خطورة تاركين هذه العملية المحلية عينها تتم ، ربما عن جمود او عن تراخ ، في حين انه من واجب شخصيتنا ان تهتز برمتها . عندما يرشدنا اصحابنا الحميمون في عمل هام ، تعلق تلك العواطف التي يعبرون عنها بلجاجة فوق سطحية ( انا ) ، متحجرة على طريقة الافكار التي تكلمنا عنها منذ حين . فتتكوّن تدريجياً قشرة سميكة تغشي عواطفنا الشخصية نعتقد بها انّنا نعمل بحرية . ولا نتيقن من ضلالنا الا عندما نعمل الروية فيما بعد ليس الا . ومن المحتمل ايضاً ان تحدث ثورة من الثورات في حالة انجاز العمل ، تنتج عن ( انا ) السفلية الصاعدة الى فوق ، بها تنفلق تلك القشرة الخارجية من جراء ضغط عنيف قهار . فقد كان يتمخض في اعماق ( انا ) ، تحت هذه البرهنات العقلية المرصوفة ، فوران يسبب عنه تشدد متزايد في العواطف والافكار اللاواعية دون شك ، ولكننا نرفض الاهتمام بها . فاذا احكمنا الفكر بتدقيق ، ملمين باعتناء ذكرياتنا ، نرى اننا نحن مكونو هذه الافكار ، نحن عائشو هذه العواطف . غير اننا ندفعها بكره شديد مقصود الى اغوار كياننا الغامضة في كل مرة تعمل على الصعود الى فوق . لذلك نحاول عبثاً تعليل هذا الانقلاب السريع ، عندما نجزم في امر من الامور ، بالاحوال الظاهرة التي تسبق هذا الجزم ، فنصر على ان نعلم بموجب اي باعث من البواعث قد جزمنا ، ثم نجد اننا جزمنا بدون باعث ، وقد يكون ايضاً ما جزمنا به معاكساً لكل باعث ، وهو احسن البواعث في بعض الاحايين ، لأن العمل المنجز لم يعد يعبر عن فكرة سطحية بعيدة عنا تقريباً ، واضحة سهلة التعبير ، ولكنه صدى عواطفنا في مجموعها ، وافكارنا ، ومطامحنا الحميمة ،

منطبقاً على ذلك التمثيل الخاص في الحياة الذي يعادل كل اختبارنا السابق ، وبالاجمال على فكرتنا الشخصية عن السعادة والشرف . لذلك اخطأوا ، عندما ارادوا البرهنة عن مقدرة الانسان على الانتقاء بدون سبب ، في انتخابهم امثلة مستنبطة من الاحوال العادية غير المبالية بالحياة . ولا يعسر علينا التبيان بان هذه الاعمال التافهة مرتبطة ببعض البواعث المحددة . اما نحن فلا ننتخب تلك الامثلة الا من الاحوال الشاذة عندما ندلي باراء عنا للآخرين مثلاً ، ولا سيما عندما نكشف عن انفسنا لانفسنا على الرغم مما اصطلح على تسميته بالباعث . فيكون عدم وجود الباعث المحسوس اكثر بروزاً بقدر ما نكون احراراً اكثر فاكثر .

اما الجبري ، وان اقدم على شيدها قوى تلك الانفعالات الجسية والحالات النفسانية العميقة ، فانه يجعل من التمايز مع ذلك فيا بينها ، بحيث ينتهي اخيراً الى نظرية آلية في ( انا ) . فيظهرها متأرجحة بين عاطفتين متعاكستين ذاهبة من هذه الى تلك ، متجهة في النهاية نحو واحدة منها . كذا تحوّل تلك ( الانا ) ، والعواطف المستحرة بها ، الى اشياء محدودة تظل متشابهة لذاتها طيلة سير العملية كلها . فاذا كانت ( انا ) هي التي تشاور دائماً ، دون ان تتغير العاطفتان المتعاكستان المنفعلة بهما ، كيف يمكنها ان تجزم ابداً هذه ( الانا ) بموجب مبدأ السببية هذا الذي يتذرع به الجبري ؟ ولكن ( انا ) بذلك عينه انها احست بالعاطفة الاولى تكون قد تغيرت بالواقع قليلاً عندما تطل الثانية . وهي تتغير طيلة هنيهات الاستشارة ، وتغير ايضا تلك العاطفتين المستحرة بهما . كذا تتألف سلسلة ديناميكية من الحالات التي تتداخل ، وتتداعى ، منتهية هكذا الى العمل الحر بتطور طبيعي . غير ان الجبرية ، وهي تميل نوعاً الى التمثيل الرمزي ، تشير بالالفاظ الى العواطف المتعاكسة التي تتقاسم ( انا ) ، كما تعبر عن ( انا ) بالالفاظ ايضاً . كذا تجمد هذه العواطف بشكل الفاظ محددة ، فتميت مقدماً كل نوع من النشاط في الشخص اولا ، ثم في العواطف التي ينفعل بها . حينئذ ترى الجبرية من جهة ان ( انا ) متشابهة لذاتها دائماً ، وترى من جهة ثانية عواطف متعاكسة لا تقل جموداً عنها ، تتنازع هذه ( الانا ) ، والنصر للقوي على الدوام . اما قيمة هذه الآلية ، التي فرضت علينا مقدماً ، فهي تمثيل رمزي لا غير ، الا انها لا تستطيع الوقوف في وجه شهادة وجدان نبيه يعرض علينا الديناميكية كحادث واقعي .

وبالاجمال نكون احراراً عندما تصدر اعمالنا عن شخصيتنا بكاملها ، معبرة

عنها تلك الاعمال ، عاقدة معها هذا الشبه الذي نجده بين الفنان وانتاجه .
وعبثاً يدعون اننا نناخ حينئذ لسطوة مزاجنا ، فمزاجنا انما هو نحن ايضاً ،
ولانهم تلهوا بتجزئة الانسان الى اثنين كي ينظر بقوة تجريدية الى ( انا )
الشاعرة او المفكرة والى ( انا ) العاملة ، كان من التافه استنتاجنا بان احدى
هاتين الانيتين تتحكم بالثانية . ويوجه النقد ذاته الى الذين يتسائلون هل اذا
كان بمقدورنا ان نغير مزاجنا ، فمزاجنا يتغير بالواقع خلسة كل يوم . ولو
كانت هذه الاكتسابات الجديدة تلقح ( انا ) دون ان تذوب فيها لانهارت
حريتنا من ذلك . ولكن حالما يحدث هذا الذوبان يصبح التغيير الحادث في
مزاجنا خاصاً بنا قد تبنيناه . وقصاراه اذا كان قد اصطلح على تسمية حر
كل عمل يصدر عن ( انا ) لا غير ، فان العمل الحامل طابع شخصيتنا هو
حر بالحقيقة ، لأن ( انا ) وحدها هي التي تدعي بهذه الامومة ، وهكذا
تحل مشكلة الحرية اذا بحث عنها في طابع البت المتخذ ، اي في العمل الحر .
ولكن الجبري ، وقد شعر بتمرد هذه الحالة عليه يلجأ الى الماضي والمستقبل ،
منتقلاً تارة بالفكر الى زمن سابق ، مثبتاً التحديد الضروري للعمل المقبل في
هذه البرهة المحكمة ، وطوراً يدعي بانه لا يوجد ثمة من امكانية لغير هذه
الطريقة ، بعد ان يكون قد افترض العمل قد تمّ . ولا يتردد خصوم
الجبرية من اقتفاء اثره في هذا المضمار الجديد ، ومن الادخال في تحديدهم
للعمل الحر — وذلك ليس بدون ان يتعرضوا لبعض الخطر تقريباً — التنبؤ
عما يمكنه عمله ، وتذكر الاتجاه الاخر الذي نستطيع انتخابه . من المناسب
اذن ان نتخذ هذه النظرية ونبحث ، غاضين طرفنا عن التأثيرات الخارجية
ومزاعم اللغة ، في ما يلقننا اياه الوجدان الصافي عن العمل المقبل او المدبر .
وهكذا تنجلي لنا من جهة اخرى الافة الاساسية في الجبرية وفي مزاعم
خصومها ، من حيث انهما يستهدفان صراحة بعض النظرية في الدوام .

**في الامكانية والدوام الواقعي** يقول ستيورات مل : « ان وعينا للارادة
الحرة معناه اننا نعي تلك الامكانية ، قبل الانتخاب ، على الانتخاب بوجه
آخر (١) » هكذا يفهم الحريةَ بالواقع انصارُها ، فيؤكدون انه عندما ننجز
عملاً من الاعمال بطريقة حرة ، يكون ثمة من امكانية لعمل آخر ان يحصل
بالسواء . وهم يستنجدون لاجل ذلك بشهادة الوجدان الذي يكشف لنا
الستار عن قوة لانتخاب الجهة المعاكسة عدا العمل ذاته . اما الجبرية فانها

(1) Philos. de Hamilton, p. 551.

تعاكس ذلك قائلة بصدور عمل واحد ممكن لا غير عن بعض السوابق الموضوعة . وقد اكمل ستيوارت مل قائلا . « عندما نفترض انه كان بوسعنا التصرف بطريقة مغايرة لما عملناه ، نكون قد اقمنا اختلافاً بين السوابق ، فنتظاهر بمعرفة شيء لم نعرفه او بعدم معرفة شيء قد عرفناه الخ(١) : » وقد كان اميناً لمبدأه هذا الفيلسوف الانجليزي ، فنسب الى الوجدان دور اعلامنا ما يكون ، وليس ما يمكن ان يكون . — لن نشدد في الوقت الحاضر على هذه النقطة ، غير اننا نحتفظ بالمشكلة التي تبحث في كيف تدرك ( انا ) ذاتها كسبب محدد . ونحن نرى بجانب هذه المعضلة النفسانية معضلة ميتافيزيقية يحلها الجبريون وخصومهم مقدماً بطريقتين متعاكستين ، اذ تقوم برهنة الاولين بالواقع على انه لا يصدر عن سوابق معطاة الا عمل واحد ممكن مطابق لا غير ، اما انصار الارادة الحرة فيقولون بالعكس ان السلسلة ذاتها تؤول الى عدة اعمال مختلفة ممكنة بالسواء . سنقف اولاً على هذه المشكلة القائلة بازدواج امكانية عملين من الاعمال ، او ارادتين من الارادات المتعاكسة . فقد نتوصل هكذا الى بعض الدلائل التي تكشف لنا الحجاب عن طبيعة العملية التي تختار بها الارادة .

اتردد بين عملين ممكنين (ك) و (ي) متأرجحاً بالدور من الواحد الى الآخر . فذلك يعني انني أمر بسلسلة من الحالات الممكن لها ان تتشعب في اتجاهين وفقاً لما انزع اليه اكثر من الآخر ، الى (ك) او الى (ي) . اما هذان المنزعان المتناقضان فهما كائنان كياناً واقعياً ، ولا يكون الرمزان (ك) و (ي) غير شارتين امثل بهما ، عند مصب التقائهما ، منزعين مختلفين في عبر هنيهات متعاقبة من الدوام . فلنشر اذن الى هذين الاتجاهين عينهما بحرفي (ك) و (ي) . هل تكون دلالتنا الجديدة هذه اكثر امانة للواقعية الوضعية ؟ لنلاحظن ، كما كنا نقوله فوق هذا الكلام ، بان ( انا ) تتضخم وتثري ، وتتغير بمقدار ما تعبر خلال الحالتين المتعاكستين ، والا كيف يمكنها البت ؟ فلا يوجد بالواقع حالتان متناقضتان ، بل كثرة من الحالات المتعاقبة المختلفة استشف فيها بنشاط في المخيلة اتجاهين متعاكسين . اذ ذاك نقترب اكثر ايضاً من الواقعية ، اذ نكون قد اصطلحنا على ان نشير بالدلالتين الثابتتين (ك) و (ي) ليس الى هذه المنازع او الحالات عينها ، لانها تتبدل دائماً ، بل الى هذين الاتجاهين المختلفين اللذين تنسبهما المخيلة الى الحالات ، وذلك تسهيلاً للتعبير في اللغة . ولكنه يظل مفهوماً ان هذه التمثيلات هي رمزية ، اذ لا

(1) Philos. de Hamilton. p. 554.

يوجد بالواقع منزعان او اتجاهان ، بل ( انا ) لا غير تعيش وتنمو من جراء ترديداتها عينها الى ان يخرج العمل الحر كما تخرج الثمرة الناضجة كثيراً .

ولكن هذه النظرية في النشاط الارادي لا ترضي الحس المشترك ، لما هو عليه هذا الاخير من منزع آلي في جوهره يميل به الى المعالم الواضحة التي يسهل الافصاح عنها بالفاظ دقيقة ، او بمراكز مختلفة في الفضاء . فهو يتمثل اذن ( انا ) ترى ذاتها حيال اتجاهين (وك) و (وي) مفتوحين بالسواء ، بعد ان تكون قد اجتازت السلسلة (مو) من الوقائع الوجدانية ، وانتهت اخيراً الى المركز (و) . وهكذا يصبح هذان الاتجاهان شيئين اي طريقين حقيقيين ينتهي اليهما سير الوجدان الطويل ، المتوقف على ( انا ) فقط ان تسلكهما دون اكتراث . وقصاراه انه يستعاض عن الحيوية الدائمة المستحرة بها ( انا ) ، حيث ميزنا بتجريد لا غير اتجاهين متعاكسين ، بهذين الاتجاهين عينهما المتحولين الى اشياء جامدة لامبالية تنتظر اختيارنا نحن . غير انه من الضروري وضع نشاط ( انا ) في مركز من المراكز ، لذا تمركز في النقطة (و) ويقال بان ( انا ) المنتهية الى (و) تقف حيال وجهتين لازمتين ، فتتردد ، وتستشير ، ومن ثم تختار احد هذين المسلكين . ولما كان يصعب كثيراً تمثل ازدواج يوجه النشاط الوجداني في جميع مراحل نموه المستديم ، فقد جمد على حدة هذان المنزعان ، وعلى حدة ايضاً تصلب نشاط ( انا ) . وهكذا تقام ( انا ) حية لا تبالي ، تتردد بين اتجاهين جامدين كأنهما متحجران . فاذا اتجهت نحو (وي) ، يظل الخط (وك) قائماً ايضاً ، واذا سلكت (وك) يظل الاتجاه (وي) مفتوحاً ، الى ان ترجع ( انا ) عند الحاجة على اعقابها لتستخدمه بعد ذلك . ففي هذا المعنى يقال ، عندما نتكلم عن عمل حر ، بان العمل المعاكس له ممكن بالسواء ايضاً . حتى وان لم نرسم على القرطاس شكلاً هندسياً ، فاننا نفكر به ، دون وعي منا ولا ارادة ، حالما نميز في العمل الحر عدة مراحل متعاقبة كتمثيل الدوافع المتعاكسة ، والتردد ، والاختيار ، ساترين هكذا الرمزية الهندسية تحت حجاب من التبلور اللفظي . ولا يصعب علينا البتة ان نرى كون هذه النظرية الآلية في الحرية تؤول بمنطق طبيعي الى اصلب الجبريات .

ان نشاط ( انا ) ، حيث ميزنا بالتجريد منزعين متعاكسين ، ينتهي بالواقع الى (ك) والى (ي) . ولما كان قد اصطلح على ان نضع ذلك النشاط المزدوج

في ( انا ) عند (و) ، فاننا لا نرى من مبرر لسلخ هذا النشاط عن العمل الذي ستنتهي اليه ، وهو الذي يكوّن قسماً منها . واذا كان الاختبار يرينا اننا انطلقنا في الاتجاه (و) ، يجب علينا الاّ نضع في المركز (و) نشاطاً لا يكترث ، بل نشاطاً مندفعاً مقدماً نحو (وك) ، على الرغم من الترديدات الظاهرية . واذا ارتنا الملاحظة اننا نؤثر الاتجاه (ي) ، فلأن النشاط الذي وضعناه في المركز (و) بفضل هذا الاتجاه الثاني على الرغم من بعض الترديدات نحو الاتجاه الاول . اما القول بان ( انا ) المنتهية الى (و) تختار بلا اكتراث بين (ك) و (ي) فهو الوقوف عند منتصف الطريق في سيرنا نحو الرمزية الهندسية ، هو تجميد قسم في المركز(و) من هذا النشاط الذي كنا نرى فيه دون شك وجهتين متعاكستين ، والذي يكون قد انتهى مع ذلك الى (ك) او الى (ي) . فلماذا لا نعير اهتمامنا الى هذا الحادث الاخير كما نهتم بالحادثين الآخرين ؟ ولماذا لا نعطيه مركزه ايضاً في الشكل الرمزي الذي نبنيه الآن ؟ ولكن اذا كانت ( انا ) المنتهية الى نقطة (و) قد تعينت منذ الآن لوجهة ما ، فانها لا تسلك الاتجاه الثاني مهما بقي مفتوحاً امامها . والرمزية المشوهة عينها التي يريدون ان يبنوا عليها احتمالية العمل المنجز ، تؤول بتدرج طبيعي الى اقامة الضرورة المطلقة لهذا العمل .

وقصاراه ان انصار الحرية ، وخصومها ايضاً ، متفقون على ان يسبقوا العمل بنوع من التأرجح الآلي بين النقطتين (ك) و (ي) . فاذا انطلقت نحو (ك) قال الاولون لي : « لقد ترددت وشاورت نفسك ، اذن كانت وجهة (ي) ممكنة . » ويقول الآخرون : « لقد اخترت (ك) ، اذن كان ثمة من مبرر لعمله . » وعندما يعلن بان وجهة (ي) هي ممكنة ايضاً ، يسهون عن هذا المبرر ، تاركين جانباً شرطاً من شروط المشكلة – واذا سبرت الآن هذين الحلين المتعاكسين ، اراهما يرتكزان على مبدأ مشترك فيما بينهما . فانصار الحرية وخصومها يقفون بعد العمل (ك) المنجز ، ويتمثلون عملية حيويتي الارادية بالطريق (مو) المتشعبة عند (و) الى خطين (وك) و(وي) يرمزان الى الاتجاهين اللذين يميزهما التجريد في قلب الحيوية المستديمة المنتهية الى (ك) . غير ان الجبريين يهتمون بكل ما يعلمون ملاحظين بان الطريق (موك) قد عبرت ، في حين ان خصومهم يتجاهلون احد المعطيات التي رسموا الشكل بواسطتها . ثم يرجعون ( انا ) هكذا ، بعد رسمهم الخطين ( وك ) و ( وي ) اللذين يمثلان معاً نمو النشاط في ( انا ) الى المركز ( و ) كي تتأرجح مترددة الى ان تُعطى امراً جديداً .

من اللازم علينا الاّ ننسى بالواقع ان هذا الشكل ، وهو تضعيف حقيقي لحيويتنا النفسانية في المكان ، رمزي محض لا يمكننا رسمه كما هو ما لم نفترض بان المشورة قد اكملت والجزم قد صمم . وعبثاً تحاول رسمه مقدماً ، ذلك لانك تعتبر نفسك قد ادركت المرمى ، وانك تلاحظ بالمخيلة العمل النهائي . ومجمل القول ان هذا الشكل لا يريني العمل في حالة الانجاز ، ولكنه يريني اياه وقد انجز . فلا تسألني اذن هل اذا كانت ( انا ) ، وقد عبرت الطريق ( مو ) بعد تصميم النية على انتحاء وجهة ( ك ) ، تستطيع ام لا تستطيع الانطلاق في اتجاه ( ي ) ، لانني ارد عليك قائلاً بانه لا معنى لمثل هذا السؤال ، اذ لا يوجد خط اسمه ( مو ) ، ولا مركز ( و ) ، ولا طريق ( وك ) ، ولا اتجاه ( وي ) . ان مثل هذا التساؤل يعني التسليم بامكانية تمثيل الزمان بالفضاء تمثيلاً تاماً ، والتعاقب بالتعاصر ، هو ان نلحق بالشكل الذي رسمناه قيمة صورة لا قيمة رمز فقط ، هو الاعتقاد اخيراً بانه بمكننا متابعة عملية النشاط النفساني فوق هذا الرسم كما يزحف الجيش على خريطة جغرافية . لقد شاهدنا كيف شاورت ( انا ) ذاتها في جميع مراحلها الى ان انجز العمل ، وادركنا التعاقب تعاصراً بمراجعتنا حلقات هذه السلسلة ، فتقذف الزمان في الفضاء ، وتعمل فكرنا ، بوعي منا او بغير وعي ، على هذا الشكل الهندسي الذي يمثل شيئاً لا نمواً . وهو يطابق في تصوره الذاتي تذكرنا المتجمد للمشاورة كلها وللجزم النهائي الذي اتخذه . فكيف يتمكن من ان يمدنا باقل المعلومات عن الحركة الواقعية والنمو الديناميكي الذي تؤول به المشاورة الى العمل ؟ ومع ذلك فاننا نرجع القهقرى بالمخيلة الى الماضي ، بعد ان نرسم هذا الشكل ونفرض على نشاطنا ان يتبع سير المسلك المرسوم في هذا التمثيل . وهكذا نعثر في الآفة التي اشرنا اليها فوق هذا الكلام : فنعلل آلياً واقعاً من الوقائع ، ونستعيض بهذا التعليل عن الواقع نفسه . لذلك نرتطم منذ الخطوات الاولى بعقبات عويصة مستعصية . فكيف نجزم لو كانت الوجهتان ممكنتين بالسواء ؟ ولماذا نعتقد اننا احرار اذا كانت احداهما ممكنة لا غير ؟ — لا ينتبهون بان هذا السؤال المزدوج يرجع دائماً الى مثل هذا التساؤل : هل الزمان فضاء ؟

اذا عبرت بعيني طريقاً مرسومة على احدى الخرائط ، لا ارى مانعاً من الرجوع الى الوراء ، والبحث عما اذا كانت هذه الطريق تتشعب في بعض النواحي . ولكن الزمان ليس بخط مرسوم يمكننا الرجوع عليه . لا شك انه يجوز لنا بعد اجتيازه من ان نتمثل هنيهاته المتعاقبة مفككة بعضها عن

بعض ، فنتصور هكذا خطاً يخترق الفضاء ، غير ان هذا الخط لا يرمز الا الى الزمان الذي عبر ، لا الى الزمان الذي يعبر . تلك هي النقطة التي سها عنها انصار الاختيار الحر وخصومه ايضاً ، عندما اثبت الاولون وانكر الآخرون امكانية التصرف بوجه مخالف لما فعلناه . اما انصار الحرية فانهم يفكرون هكذا : « لم ترسم الطريق بعد ، اذن يمكننا التوجه كيف شئنا » فيرد على ذلك « قد نسيتم انه لا يجوز لنا التكلم عن طريق الا بعد انجازها . ولكنها تكون قد رسمت اذ ذاك » . يقول الآخرون « رسمت الطريق هكذا ، اذن لم تكن وجهتها اية وجهة ممكنه ، بل الوجهة هذه ذاتها » . فيرد على ذلك « لم يكن ثمة من وجهة ممكنة قبل ان ترسم الطريق ، لمجرد السبب انه لم تكن الطريق قد كوّنت بعد » — غضّ طرفك عن هذه الرمزية المشوهة التي تراودك على الرغم منك ، ترَ بان برهنة الجبريين تتخذ هذا الشكل التافه « لقد انجز العمل بعد ان انجز » فيرد عليهم الخصوم بقولهم « لم يكن العمل قد انجز بعد قبل ان انجز » وبكلام آخر ان مشكلة الحرية تخرج من هذه المشاحنة دون ان تمس او تطرق حتى ، وذلك بيّن الوضوح ، لانه يجب علينا ان نبحث عن الحرية في بعض تنوع العمل او كيفه ، لا في النسبة القائمة بين هذا العمل وما ليس هو ، او ما كان بالامكان ان يكونه . ان مجمل الابهام الكائن في هذه العقدة صادر عن ان الجبريين وخصومهم ايضاً يتمثلون المشورةَ كتأرجح في الفضاء حال كونها نمواً ديناميكياً تتحول فيه ( انا ) ، والبواعث التي تدفع هذه ( الانا ) ، تحولا دائماً ككائنات حية حقيقية . ان ( انا ) المعصومة عن الخطأ في اعتباراتها البديهية تشعر بنفسها انها حرة ، وهي تعلن ذلك . وحالما تحاول تعليل تلك الحرية لذاتها ، لا تدرك نفسها الا بنوع من الانحراف خلال المكان . فينجم عن ذلك رمزية آلية المنزع عاجزة ايضاً عن اثبات الاختيار الحر ، او افهامه ، او دحضه .

**في التنبؤ والدوام الواقعي** ولكن الجبرية لا تعترف بهزيمتها ، بل تطرح السؤال بشكل آخر قائلة : « لندع الاعمال المنجزة جانباً ، ولنوجه انظارنا فقط الى الاعمال المقبلة . فالمشكلة هي ان نعرف هل اذا كان بمقدور عقل متفوق ان يتنبأ بتأكيد مطلق ، بعد ان يعرف السوابق المقبلة المعروفة منذ الان ، عن العمل الذي سيصدر عنها . » لا نعارض من جهتنا في طرح المشكلة بهذه الاعتبارات ، اذ تتاح لنا الفرص هكذا للتعبير عن فكرتنا بشكل اكثر دقة وصرامة . ولكننا نميز سابقاً بين اولئك الذين يعتقدون

بان معرفتنا للسوابق تمهد لنا السبل الى استخراج خلاصة محتملة ، وبين اولئك الذين يتكلمون عن تنبؤ معصوم . فالقول عن صاحب ما انه يحتمل تصرفه في بعض الاحوال بطريقة من الطرق لا يكون تنبؤاً عن سلوكه المقبل بقدر ما يكون اطلاق حكم على طبعه الحاضر ، اي بالنهاية على ماضيه . فاذا كانت عواطفنا ، وافكارنا ، او بكلمة اوضح ، اذا كان طبعنا يتغير باستمرار فمن النادر جداً ان نصادف تغيراً فجائياً ، ومن الاندر ايضاً عدم استطاعتنا القول عن شخص معروف ان بعض اعماله يتفق نوعاً ما وطبيعته ، والبعض الاخر ينفر مطلقاً . ان الفلاسفة مجمعون على هذه النقطة ، ولا ينجم ربط الحاضر بالمستقبل عن نسبة ملائمة او غير ملائمة نقيمها نحن بين سلوك معطى ومزاج حاضر في شخص نعرفه . ولكن الجبري يذهب الى ابعد من هذا ايضاً مؤكداً بان احتمالية الحل الذي نتقدم به راجعة الى اننا لا نعرف البته جميع شروط المشكلة ، والى ان امكانية التنبؤ تزداد بقدر ما نعطى عدداً اكبر من الشروط ، واخيراً الى ان معرفتنا السوابق بدون استثناء معرفة تامة تجعل التنبؤ معصوماً حقيقة . هذا هو الافتراض الذي يجب علينا ان نمعن النظر فيه الان .

لنتمثل ، زيادة في ايضاح هذه الافكار ، شخصاً ما قد دعي للبت بحرية حسب الظاهر في ظروف خطيرة ، ولنسمه بطرس . فالمشكلة تقوم هنا على ان نعرف هل اذا كان ثمة من فيلسوف يدعى بولس مثلاً يعيش في زمن بطرس ، او اذا اردت اكثر من ذلك قد عاش قبله ببضعة اجيال ، باستطاعته بعد معرفته لجميع الشروط التي سيعمل فيها بطرس ، ان يتنبأ بتأكيد تام عن الاختيار الذي سيجزم به بطرس .

ثمة طرق عديدة نتمثل بها حالة شخص من الاشخاص في وقت من الاوقات . وغالباً ما نقوم بمثل هذا التمثيل عندما نقرأ قصة من القصص مثلاً ، غير انه مهما ابدع المؤلف في تصوير عواطف بطله ، حتى وان الف لنا تاريخه ثانية ، فالخاتمة تزيد شيئاً جديداً دائماً الى فكرتنا الخاصة عن هذا الشخص ، أعرفت هذه الخاتمة مقدماً أم لم تعرف . اذن لم نكن نعرف هذا الشخص الا معرفة ناقصة . والحق يقال بان حالاتنا النفسانية العميقة ، تلك التي نعبر عنها باعمال حرة ، تترجم وتلخص مجموع تاريخنا الماضي . واذا كان بولس يحيط علماً بجميع الشروط التي سيعمل فيها بطرس ، فلانه يعي كل شاردة وواردة من حياته ، ولان مخيلته تؤلف من جديد صفحات هذا التاريخ وتعيشه ايضاً . ولكن يجب علينا ان نميز شيئاً هاماً هنا ، وهو

اني عندما اعبر في حالة من الحالات النفسانية اكون على علم تام بشدة هذه الحالة وباهميتها بالنسبة الى سواها . وليس ذلك لانني اقيس او اقابل ، بل لان شدة عاطفة عميقة مثلا لا تكون شيئاً آخر غير هذه العاطفة عينها . ولكن بالعكس عندما احاول ان افهمك هذه الحالة النفسانية ، لا اتوصل الى جعلك تدرك تلك الشدة الا برمز دقيق رياضي المنزع . اذ ذاك اضطر الى ان اقيس اهمية هذه الحالة واقابلها بما سبقها وتبعها ، واخيراً الى تحديد الجزء الذي يرجع اليها في العمل النهائي . فاقول حينئذ انها كثيرة الشدة والاهمية او قليلها وفقاً للعمل النهائي الذي يعلل بها او بدونها . ولكن وجداني الذي كان يشعر بهذه الحالة الباطنية لا تعوزه مقابلة من هذا النوع ، لانه يرى التشدد كيفاً لا يوصف في الحالة عينها . وبكلام آخر لا يعطي وجداننا تشددَ الحالة النفسانية كاشارة خاصة ترافق هذه الحالة ، وتحدد قوتها بمثابة دليل جبري . وقد ابنا فوق هذا الكلام بان التشدد يعبّر بالاحرى عن تنوع الحالة وتلونها الخاص ، وهو يقوم على ان يحَس به في عاطفة من العواطف . لذا يجب علينا ان نميز بين طريقتين في استيعاب حالات الآخرين الوجدانية ، الاولى ديناميكية قائمة على ان ندركها في ذاتها ، والثانية آلية (ستاتيكية) نستعيض فيها عن وجدان هذه الحالات عينها بصورتها او رمزها العقلي ، او بفكرتنا عنها . وهكذا نتخيلها بدل ان نولدها ، ولكننا نضطر في مثل هذه الحالة الاخيرة ان نلحق بصورة الحالات النفسانية شارة تشددها ، طالما فقدت كل تأثير لها على الشخص الذي ترتسم فيه ، وقد عجز عن ان يحسها في قوتها بتمثيله اياها . غير ان هذه الدلالة ذاتها تتخذ حتما طابعاً كمياً ، فيقال مثلا عن عاطفة ما انها اقوى من غيرها ، وانه يجب علينا ان نعتبرها اكثر من غيرها ، وانها تلعب دوراً كبيراً . وكيف يمكننا معرفة ذلك اذا كنا لا نعلم سابقاً ماضي هذا الشخص الذي نحن بصدده ، ولا نعرف تلك الاعمال التي آلت اليها هذه الكثرة من الحالات والمنازع ؟ فلكي يتمثل بولس تمثيلا تاماً حالة من حالات بطرس ، أي زمناً من زمان تاريخه ، يجب احد هذين الامرين : اما ان يكون بولس ، كذلك الروائي الذي يعلم جيداً الى اين يسوق ابطاله ، على معرفة سابقة بالعمل النهائي الذي سينجزه بطرس ، وهكذا يمكنه ان يلحق بصورة الحالات المتتابعة المار بها بطرس دلالة قيمتها بالنسبة الى مجموع تاريخه — او انه يذعن الى المرور بنفسه في هذه الحالات المختلفة ، ليس بالمخيلة ، بل مروراً واقعياً . اما الافتراض الاول فاننا نرفضه اذ المشكلة هنا هي ان نعرف هل اذا كان بولس ، وقد اعطي السوابق لا غير ،

يتمكن من ان يتنبأ عن العمل النهائي . فمن اللازم اذن ان ندخل تغييراً عميقاً على فكرتنا التي كوناها عن بولس . فهو ليس بالمراقب من بعيد ، كما اعتقدناه سابقاً ، مرسلاً نظراته الى قلب المستقبل كما يفعل المتفرج ، ولكنه ممثل يلعب دور بطرس مقدماً . ولنلاحظ بهذا الصدد انك لا تستطيع اخفاء اقل التفاصيل الممكنة عنه في هذا الدور ، فلاقل الحوادث اهميتها في تاريخ ما . ولنفترض انها ليست بهذا المقدار من الاهمية ، فلا يمكنك الحكم عليها انها تافهة الا بالنسبة الى العمل النهائي الذي لم يعط بعد فرضياً . ولا يجوز لك ان تختصر – ولو ثانية – مختلف الحالات الوجدانية التي سيمر فيها بولس قبل بطرس ، لان نتائج العاطفة عينها يضاف بعضها الى بعض ، وتدعم بعضها بعضاً في كل اوقات الدوام ، وانه لا يمكننا الشعور بمجموع هذه النتائج دفعة واحدة ما لم نكن على معرفة تامة باهمية العاطفة في مجموعها بالنسبة الى العمل النهائي الباقي في الظلام الدامس . ولكن لو شعر بطرس وبولس معاً بالعاطفة عينها ، وكان لهما التاريخ ذاته ، كيف نستطيع تمييز الواحد عن الآخر ؟ هل نفرق بين روحيهما بالجسم الذي تقطنانه ؟ اذن تمايز روحاهما بناحية من النواحي لانهما لا تمثلان الجسم عينه في أي وقت من تاريخهما . هل تختلفان بالمركز الذي تشغلانه في الدوام ؟ اذ ذاك لا تعاينان الحوادث عينها ، غير انهما يمتلكان بالافتراض ماضياً واحداً وحاضراً واحداً لانهما يختبران الشيء عينه – اما الواقع فهو ان بولس وبطرس ليسا الا شخصاً واحداً بالحقيقة نسميه بطرس عندما يعمل ، ونسميه بولس عندما يراجع تاريخه . فبقدر ما تُكمل حاصل الشروط المعلومة التي تساعد على ان يتنبأ عن عمل بطرس المقبل ، تصرم كيانه اكثر فاكثر نازعاً الى ان تعيشه في ادق دقائقه ، وهكذا تصل الى البرهة المحكمة التي ينجز فيها العمل ، حينذاك لا تعود القضية قضية تنبؤ بل قضية عمل لا غير . وهنا ايضاً تسوقك كل محاولة تقوم بها لان تؤلف ثانية عملاً منبثقاً من الارادة عينها الى التثبت المحض البسيط من العمل المنجز .

لا معنى اذن لتساؤل كهذا : هل يمكننا التنبؤ عن العمل أم لا ، بعد ان نكون قد اعطينا السوابق كلها ؟ فثمة طريقتان لاستيعاب هذه السوابق : طريقة ديناميكية ، وطريقة آلية ، نساق في الاولى منهما بتدرج خفي الى الاندماج بالشخص الذي نهتم به ، والمرور هكذا بسلسلة الحالات عينها راجعين الى البرهة التي انجز فيها العمل . فلا يعود بعد ذلك من مجال للتساؤل عن التنبؤ عنه . اما في الطريقة الثانية فاننا نفترض مقدماً العمل النهائي بذلك

عنه اننا نرسم بجانب اشارة الحالات التقديرَ الكمي لاهميتها . وهنا يساق البعض الى القول بان العمل لم ينجز بعد في البرهة التي سينجز فيها ، ويرى البعض الآخر بان العمل قد اكمل نهائياً عندما اكمل . وهكذا تظل مشكلة الحرية سالمة في هذه المجادلة ، كما انها تسلم ايضاً في المشاحنة الاولى .

عندما نسبر بامعان هذه البرهنة المزدوجة ، نجد فيها ذينك الوهمين الاصليين الخاصين بالوجدان المحاسب . يقوم الاول على اننا نرى في الشدة طابعاً رياضياً للحالات النفسانية ، وليس الكيف الخاص بها ، او تنوع هذه الحالات المختلفة كما كنا نقوله في بدء هذا الكتاب . ويقوم الوهم الثاني على اننا نستعيض عن الواقعية الوضعية والنمو الديناميكي الذي يدركه الوجدان بالرمز المادي لهذا النمو المدرك نهايته ، أي العمل المنجز الملحق بمجموع هذه السوابق . لا شك انه ساعة يتم العمل النهائي استطيع ان اسند الى جميع السوابق قيمتها الخاصة ، وان امثل التلاعب المتمازج الكائن في هذه العناصر المختلفة بشكل منازعة في القوى او تركيب هذه القوى . ولكن تساؤلنا هل اذا كان بامكاننا التنبؤ عن العمل بعد معرفتنا سوابقه وقيمته ايضاً ، هو بمثابة ارتكاب برهان الدور ، هو النسيان اننا نعطى العمل النهائي المتنبأ عنه مع قيمة السوابق ، هو الافتراض غلطاً بان الصورة الرمزية التي نتمثل بها العملية منجزة قد رسمت بهذه العملية نفسها طيلة نموها كأنها خُطت فوق آلة مدونة .

سنرى مع كل ذلك بان هذين الوهمين يستلزمان بدورهما وهماً ثالثاً ، وان قضية معرفة هل اذا كان العمل يمكن التنبؤ عنه ام لا ، يرجع دائماً الى التساؤل : هل الزمان فضائي ؟ لقد بدأت ترصف في فضاء مثالي حالات الوجدان التي تعاقبت في نفس بطرس مدركاً حياته هكذا بشكل خط (م و ك ي) ، رسمه متحرك (م) في حيز الفضاء . ثم حذفت بالفكر ذلك القسم (و ك ي) من هذا الخط المستدير ، متسائلا هل اذا كان باستطاعتك ، وقد عرفت (م و) ،



ان تحدد قبل حدوثه الخط (و ك) الذي رسمه المتحرك مبتدئاً من المركز (و) . انها المشكلة ذاتها في الاساس التي كنت تتساءل عنها عندما ادخل الفيلسوف بولس ، سلف بطرس ، المكلف بان يتخيل الشروط التي سيعمل فيها بطرس . وهكذا جعلت تلك الشروط مادية واقمت من الزمن المقبل طريقاً مرسومة سابقاً في الوادي يمكننا التطلع اليها ، والتفرج عليها من اعالي قمة الجبل دون ان نكون قد عبرناها ، او اجبرنا على اجتيازها ابداً . ولكن لم

يطل بك الوقت كثيراً حتى علمت بان معرفتك الجزء ( م و ) من الخط المستدير ، انما هي معرفة ناقصة ان لم تعط مراكز نقاط هذا الخط ، ليس فقط بالنسبة الى بعضها بعضاً ، بل ايضاً بالنسبة الى نقاط الخط ( م وك ي ) بكامله ، الامر الذي يرجع الى القول بانك تعطى سابقاً العناصر عينها التي يجب عليك تحديدها . حينئذ تكون قد ادخلت تعديلاً على افتراضك لعلمك بان الزمان لا يستلزم النظر بل الحياة ، فتستنتج من ذلك انه اذا كانت معرفتك للخط ( م و ) ليست من المعطيات الكافية ، فلانك تنظر الى الخط من الخارج بدل ان تندمج بالمركز ( م ) الذي يرسم ، ليس فقط ( م و ) ، بل الخط المستدير ايضاً ، وان تتخذ هكذا حركته . لقد سقت بولس بمثل هذه الحالة الى الاندماج ببطرس ، فيكون الخط ( م ك و ي ) هو الذي رسمه طبيعياً بولس في الفضاء ، ما دام بطرس هو الراسم بالافتراض هذا الخط . ولكنك لا تبرهن البتة بذلك ان بولس قد تنبأ عن عمل بطرس ، بل تلاحظ فقط بان بطرس قد تصرف حسب عمله طالما اصبح بولسُ بطرسَ . صحيح بانك ترجع بعد ذلك ، دون قصد منك ، الى افتراضك الاول لانك تمزج دائماً الخط ( م و ك ي ) الذي يُرسم بالخط ( م ك و ي ) الذي رُسم ، اي انك تمزج بين الزمان والمكان . فبعد ان توحد ، مضطراً الى هذا العمل ، بولس ببطرس ، ترجع بولس الى مركزه الاول كمراقب او متفرج ، فيرى الخط ( م وك ي ) تاماً حينئذ . وهو امر ليس بالغريب ما دام قد شاهده الآن .

ان الذي يجعل الالتباس شيئاً طبيعياً ، لا مفر منه في مثل هذه الحالة ، كون العلم يمدنا بامثلة دامغة عن رؤية المقبل قبل وقوعه . الا يحدد سابقاً قران الكواكب ، وكسوف الشمس والقمر ، وبعض اكثر الظاهرات الفلكية ؟ الا يحيط علماً الادراك الانساني وقتئذ ، في البرهة الحالية ، بقسم كبير او صغير من الدوام المقبل ؟ — اننا نقر بذلك دون اعتراض من جهتنا ، ولكن هذا النوع من التنبؤ لا يشبه نوع التنبؤ عن عمل ارادي . وسنرى ايضاً بان الاسباب التي تجعل التنبؤ ممكناً عن ظاهرة فلكية انما هي نفسها التي تمنعنا عن ان نحدد قبل اوانه حادثاً صادراً عن الحيوية الحرة . فمستقبل الكون المادي ، وان كان يعاصر مستقبل الكائن الحي ، يغايره تام المغايرة .

لنفترض قليلاً من الوقت ، كي نوضح هذا الفارق الاساسي ، بان عفريتاً ساحراً اشد سطوة من عفريت ( ديكارت ) قد امر جميع حركات الكون

ان تضاعف سرعة سيرها . فلا يتغير شيء في المظاهر الخارجية ، او على الاقل في المعادلات التي تساعدنا على التنبؤ عنها ، لأن المعادلة ( ت ) مثلا لا تشير الى دوام بل الى نسبة بين دوامين ، الى عدد من وحدات الزمان ، او اخيراً الى عدد من اعداد المعيات . ان هذه المعيات او المطابقات تحدث ايضاً بعدد متساو ، فلا تنقص الا تلك المجالات فقط التي تفصلها بعضها عن بعض . غير ان هذه المجالات لا يحفل بها علم الحساب لانها الدوام الذي نعيشه بالواقع ، والذي يحس به الوجدان ، لذلك يعلمنا الوجدان حالا بنقصان اليوم القائم بين شروق الشمس وغروبها اذا دمنا اقل من اللازم . لا شك بان الوجدان لا يقيس هذا النقصان ، وقد لا يدركه ايضاً دفعة واحدة كتغيير كمي ، ولكنه يلمح بشكل من الاشكال ان ثمة هبوطاً قد حدث في ثروة الانسان العادية ، وان تغييراً ما قد حصل اذن في النمو الذي يقوم دائماً بين شروق الشمس وغروبها .

فعندما يتنبأ الفلكي عن كسوف في القمر مثلاً يتصرف وفقاً لطريقته الخاصة بتلك القوة التي عزوناها الى العفريت الماكر . فهو يأمر الزمان ان يضاعف سرعته عشر مرات عما كان او مائة مرة ، بل والف مرة . وله ملء الحق ان يفعل ذلك ما دام لا يغير هكذا الا طبيعة المجالات الوجدانية التي لا يكترث بها افتراضيا في علم الحساب . لذا لا يعسر عليه ان يحصر في بضع ثوان من الدوام النفساني عدة سنين ، بل عدة اجيال من الزمن الفلكي . تلك هي العملية التي يسترسل اليها عندما يرسم سابقاً خط مسير جرم من الاجرام الفلكية ، او عندما يرمز اليه بمعادلة من المعادلات . وهو يكتفي باقامة سلسلة من النسب بين مراكز هذا الجرم واجرام اخرى معطاة ، او باقامة سلسلة من المعيات والمطابقات ، او بسلسلة من النسب العددية . ولكن الدوام يظل خارج هذا الحساب ، ولا يدركه الا وجدان كفوء ان يشاهد ليس فقط تلك المعيات المتعاقبة ، بل وان يعيش مجالاتها ببطء وتؤدة ليدرك كل خط الجرم بادراك باطني واحد كما يحدث لنا عندما نرى نيزكا يرسم مراكزه المتعاقبة بشكل خط ناري . ان الوجدان يجد نفسه حقاً في الاحوال ذاتها التي يتمركز فيها الفلكي بخيلته ، فيرى في الحاضر ما يدركه الفلكي في المستقبل . واذا كان الفلكي يتنبأ عن ظاهرة مقبلة فلانه يجعلها ظاهرة حالية الى حد ما ، او على الاقل يصغر كثيراً ذلك المجال الذي يفصلنا عنها . وبمجمل القول ان الزمان الذي يتكلم عنه علم الفلك هو عدد لا يخصص الحسابُ طبيعةَ وحداته . فيحق لنا اذن ان

نفترض هذه الوحدات متناهية في الصغر حسب ارادتنا ، شرط ان يعمم هذا الافتراض على تمام سلسلة العمليات ، وان يحتفظ هكذا بنسب المراكز المتلاحقة. حينئذ نرى بالخيال تلك الظاهرة التي نريد التنبؤ عنها ، ونعرف بالتدقيق في اي مركز من الفضاء ، وبعد اي كمّ من الوحدات في الزمان ، تقع هذه الظاهرة . وحسبنا بعد ذلك ان نرجع الى هذه الوحدات خاصتها النفسانية لندفع بالحادث الى المستقبل قائلين : لقد تنبأنا عنه ، في حين اننا نكون قد رأيناه لا غير .

ولكن هذه الوحدات من الزمان التي تؤلف الدوام الذي تعيشه والتي يتصرف بها الفلكي كما يشاء لانها لا تخضع لسطوة العلم ، تلك الوحدات هي التي يحفل بها العالم النفساني بالواقع . وعلم النفس لا يشتغل الا على المجالات عينها ، فهو لا يقف الا على اطراف هذه المجالات . ان الوجدان المحض لا يدرك الزمان بشكل مجموعة من الوحدات الدوامية ، فاذا ترك لذاته تلقائياً لا يجد مبرراً لأن يقيس الزمان . ولكن العاطفة الدائمة يومين مثلاً اقل من اللازم ، لا تظل لهذا الوجدان تلك العاطفة عينها . فهي حالة ينقصها الكثير من الانفعالات التي جاءت تنمي ثروتها وتغير طبيعتها . صحيح انه عندما نفرض على هذه العاطفة اسماً من الاسماء ، او عندما نعالجها كأنها شيء من الاشياء ، نظن اننا قادرون على انقاصها نصف دوامها مثلا ، بل ونصف دوام الباقي برمته من تاريخنا . فيظل الوجود ذاته دائماً حسب الظاهر ، ولكن بشكل مختصَر فيه . غير انه يسهو عن بالنا حينئذ كون الحالات الوجدانية نمواً لا اشياء . فاذا كنا نشير الى كل منها بكلمة واحدة فذلك لتسهيل اللغة ليس الا ، غير انها تعيش تلك الوجدانيات ، لذا تتغير دائماً ، ولا يحق لنا بالتالي ان نلقي برهة واحدة منها دون ان نفقدها بعض الانفعالات ، ونغير هكذا من كيفها الخاص بها . ولا يصعب عليّ ان اتمثل كوننا ندرك دفعة واحدة ، او بمدة وجيزة ، خط سيار فلكي لأن مراكزه المتعاقبة او نتائج حركته هي وحدها التي تهمنا ، ولا نحفل بدوام المجالات المتساوية التي تفصل هذه المراكز بعضها عن بعض . اما العاطفة فليس لها نتيجة معينة الا كونها قد احس بها . ولكي نقدر بالتمام هذه النتيجة ، يجب علينا ان نكون قد عبرنا جميع مراحل العاطفة عينها واشغلنا الدوام عينه ، حتى وان ترجمت في النهاية هذه العاطفة بطريقة محدودة الطبيعة ، كما يحدد مركز سيار فلكي في الفضاء ، فذلك لا يفيد البتة في سبيل تقدير تأثير العاطفة على مجموع تاريخ ما . والتأثير هذا هو الواجب علينا معرفته . ان كل تنبؤ هو

رؤية بالحقيقة ، وهذه الرؤية لا تحدث الا عندما نتمكن من تصغير مجال زمن مقبل اكثر فاكثر مع المحافظة على نسب اجزائه فيا بينها ، كما يحدث ذلك في التنبؤات الفلكية . وهل المقصود من تصغير مجال زمن من الازمان غير افراغ الحالات الوجدانية المتعاقبة او افقارها ؟ ألا تنطوي امكانية رؤية زمن فلكي باختصار على عدم امكانيتنا تغيير سلسلة نفسانية ايضاً بالطريقة عينها ، ما دمنا لا نستطيع ان نغير اختيارياً زمناً فلكياً من وجهة وحدة الدوام الا اذا اتخذنا السلسلة النفسانية كأساس ثابت ؟

ففي الوقت الذي نتساءل فيه هل اذا كان بامكاننا ان نتنبأ عن عمل مقبل ، نكون قد وحّدنا بين زمن العلوم القائم على العدد وبين الدوام الواقعي الذي يكون كمه الظاهري كيفاً بالحقيقة لا يحق لنا اختصاره هنيهة واحدة دون ان نفسد طبيعة الوقائع الملیء بها . والذي يمهد لنا السبيل الى هذا المزج والتوحيد كوننا نشتغل في كثير من الاحوال على الدوام الواقعي كما نشتغل على الزمن الفلكي . هكذا مثلاً عندما نتذكر الماضي او أية سلسلة من الحوادث التي تمت اليه ، فاننا نختصر دائماً هذا الماضي دون ان نفسد مع ذلك طبيعة الحادث الذي يهمنا . ذلك لاننا نعرفه قبلاً ، ذلك انه عندما يصل الواقع النفساني الى آخر نموه يصير شيئاً نستطيع تمثله دفعة واحدة . وهكذا نجد انفسنا هنا في الموقف ذاته الذي يتخذه الفلكي عينه عندما يعي بادراك باطني واحد خط المسير الواجب على النجم ان يقطع عدة سنين لاجتيازه . فمن اللازم بالواقع ان نشبه التنبؤ الفلكي بتذكر واقع وجداني قد مضى ، وليس بالمعرفة السابقة لواقع وجداني مقبل . واذا ما تصدينا لتحديد واقع وجداني مقبل ، مهما كان سطحياً ، يجب علينا الا ننظر الى سوابقه في حالتها الآلية كأنها اشياء ، بل النظر اليها في حالتها الديناميكية كنمو يزيد دائماً لان تأثيرها وحده موضوع اهتمامنا ، ودوامها هو هذا التأثير . لذلك لا تكون القضية مجرد اختصار الدوام المقبل كي نتمثل الاجزاء سابقاً . فمن الواجب علينا ان نعيش هذا الدوام بقدر ما يتتابع . ومجمل القول لا يوجد ثمة من فارق كبير في منطقة الوقائع النفسانية العميقة بين تنبأ ، ورأى ، وتصرف .

**في السببية والدوام الواقعي** لم يبق للجبري بعد هذا الا سبيل واحد يستطيع اتخاذه . فاذا اقلع عن القول بامكانية التنبؤ منذ الآن عن عمل من الاعمال ، او حالة من الحالات الوجدانية ، يثبت مع ذلك بان كل عمل

محدود بسوابقه النفسانية ، او بعبارة اخرى ، ان الوقائع النفسانية تخضع لنواميس كما تخضع الظاهرات الطبيعية . تقوم هذه البرهنة بالواقع على الا تتعمق كثيراً في دقائق الوقائع النفسانية الوضعية ، خيفة ان نجابه ظاهرات تتمرد على كل تمثيل رمزي ، وبالتالي على كل محاولة تنبؤية . فتُترك طبيعة خاصة هذه الظاهرات جانباً حينذاك مع الجزم بأنها تبقى خاضعة لناموس السببية لكونها ظاهرات . ويرمي هذا الناموس الى تحديد كل ظاهرة بشروطها ، او بعبارة اخرى ، الى استخراج المعلولات عينها من العلل ذاتها . وهكذا اما انه يربط العمل اذن بسوابقه النفسانية ربطاً تاماً لا يقبل الانفصام ، او انه يعتبرها عوارض شاذة مبهمة تطرأ على مبدأ السببية .

لا تختلف هذه البرهنة الاخيرة كبير اختلاف ، كما هو المظنون عموماً ، عن جميع تلك التي بحثت سابقاً حتى الآن . لان القول باستخراج النتائج عينها من الاسباب الداخلية ذاتها انما هو الافتراض بان السبب عينه يمكنه الظهور في عدة احوال على مسرح الوجدان . وجل ما ترمي اليه نظريتنا في الدوام ايضاح التغاير الاساسي القائم بين الوقائع النفسانية العميقة وعدم امكانية واقعين من الوقائع ان يتشابها تشابهاً تاماً ما داما برهتين مختلفتين من تاريخ ما . فبينما نرى الشيء الخارجي لا يتسم بطابع الزمان العابر ، وبذلك يتمكن الفيزيقي من ان يجد نفسه امام شروط بدئية متشابهة على الرغم من تعدد المنبهات ، يكون الدوام واقعياً للوجدان المحتفظ بتأثيره عليه ، فنفقد هنا حق التحدث عن شروط متشابهة لان البرهة الواحدة لا تتردد مرتين من المرات . نعم قد يدعون بان التحليل يكشف لنا في حالات متباينة عن عناصر ثابتة يمكنها ان تتشابه فيما بينها على الرغم من عدم وجود حالتين عميقتين متشابهتين في النفس . ولكن ذلك عبث لا يجدي نفعاً ، لاننا نتناسى ما للعناصر النفسانية من شخصية وحياة خاصة بها مهما كانت بسيطة قليلة الغور . فهي تتحول دائماً وكفى بالعاطفة ذاتها انها تنمو لتكون عاطفة جديدة . ولا نجد لانفسنا من مبرر للاحتفاظ باسمها السابق الا انه مطابق للعلة الخارجية ذاتها ، او انه يعبر عنها من الخارج باشارات شبيهة بالعلة . ولكننا اذ ذاك نفترض مبدأ من اللازم البرهنة عليه واثباته ، عندما نستنتج من هذه المطابقة المزعومة بين حالتين من الحالات بان العلة ذاتها تنتج المعلول عينه . وزبدة الكلام نقول : لو كانت الرابطة السببية كائنة ايضاً في عالم الوقائع الباطنية ، فهي تغاير مع ذلك ما نسميه بالسببية الموجودة في الطبيعة . نعم ان العلة نفسها تنتج المعلول ذاته في نظر الفيزيقي ، اما العالم النفساني فانه لا يُخدع

بالمجانسات الظاهرية ، لأن العلة الباطنية لا تلد معلولها الا مرة واحدة لا غير . فاذا قيل الان بان المعلول مرتبط بهذه العلة ارتباطاً لا يفصم ، يخرج هذا الجزم عن امر من اثنين : اما ان يكون بمقدورنا التنبؤ عن العمل المقبل بعد ان نعطى السوابق ، او ان عملاً آخر يظهر لنا كغير ممكن حدوثه في الشروط المعطاة بعد ان يتم العمل . وقد رأينا فيما سبق بان هذين الاثباتين لا معنى لهما بالسواء ، وهما ينطويان ايضاً على نظرية مشوهة في الدوام .

ومع ذلك لا مانع من ان نتفحص قليلاً هذا الشكل الاخير من البرهنة الجبرية ، ان لم يكن ذلك الا على سبيل ايضاح معنى الكلمتين « تحديد » و « سببية » من وجهة نظرنا . وعبثاً يدعون بان القضية ليست قضية تنبؤ عن عمل مقبل على طريقة الظاهرة الفلكية ، ولا هي قضية جزم بعد انجاز العمل بان كل عمل آخر كان غير ممكن في هذه الشروط المعطاة . وعبثاً يضاف ايضاً بان مبدأ التحديد الشامل ، وان كان بهذا الشكل – ( العلل ذاتها تنتج المعلومات ذاتها ) – يفقد كل معناه في عالم الوقائع الوجدانية الباطنية . قد يسلم الجبري ببرهنتنا على كل من هذه النقاط الثلاث على حدة ، وقد يعترف بانه لا يجوز لنا في العالم النفساني ان نعزو لكلمة ( تحديد ) معنى من هذه المعاني الثلاثة ، وقد يفشل في ايجاد معنى رابع لها ، وعلى الرغم من ذلك كله لا يتراجع عن القول بان العمل مرتبط بسوابقه ارتباطاً لا يفصم . فنحن هنا امام وهم عميق وتغرض شديد بحيث لا يمكننا اظهار ما نحن عليه من الصواب دون ان نهاجمها في قانونها ذاته اي ناموس السببية . سنبين في تحليلنا لمفهوم العلة ذلك الالتباس الكائن فيه ، وقد نجتاز دون ان نحدد الحرية الى ابعد من الفكرة السلبية المحضة التي كوّناها عنها حتى الآن .

اننا ندرك ظاهرات فيزيقية تخضع للنواميس . وذلك يعني اولاً بان الظاهرات ( ا ) ( ب ) ( ث ) ( د ) ، المدركة سابقاً ، انما هي عرضة لأن تحدث ثانية بالشكل عينه . ثانياً بان مظهراً ما ( ك ) مثلاً الذي تلا الشروط ( ا ) ( ب ) ( ث ) ( د ) فقط ، لا يتنكب عن الظهور مرة اخرى حالما تعطى الشروط عينها . فلو وقف ناموس السببية عند هذا الحد ، كما يدعيه التجريبيون ، لكنّا نسلم مع هؤلاء الفلاسفة بان مبدأهم هذا ناتج عن التجربة ، دون ان يعاكس فكرة الحرية ، لأن سوابق محدودة تعطي نتيجة محدودة حيثما تورينا التجربة هذا الانتظام : ولكن القضية هي ان نعرف هل اذا كنا نعثر على مثل هذا التسلسل في عالم الوجدان . ومشكلة الحرية تقوم باسرها في هذه النقطة . نسلم وقتياً بان مبدأ السببية يلخص لنا التعاقبات المتجانسة

لا غير ، اللامشروطة ، الكائنة في الماضي . ولكن باي حق يطبق اذ ذاك هذا الناموس على هذه الوقائع الوجدانية الباطنية العميقة ، ما دمنا نعجز عن التنبؤ عنها ؟ وكيف تتمركز على هذا المبدأ لشيد جبرية الوقائع الباطنية ، حال كون جبرية الوقائع المنظورة لا غير هي الاساس الوحيد في عرفك لهذا المبدأ عينه ؟ الحق يقال بان التجريبيين عندما يرفعون من شأن السببية معاكسين بذلك فكرة الحرية الانسانية يقصدون بكلمة علة معنى جديداً هو معنى الحس المشترك .

ان الاقرار بوجود تعاقب منتظم بين ظاهرتين من الظواهر هو الاعتراف بالواقع ان الثانية تدرك منذ الان اذا اعطيت الاولى . ولكن الحس المشترك لا يكتفي بهذه الرابطة النفسانية بين تمثيلين ، اذ يتراءى له بانه اذا كانت فكرة الظاهرة الثانية كائنة في فكرة الظاهرة الاولى ، وجب على الظاهرة الثانية ان توجد بذاتها موضوعياً بشكل من الاشكال في قلب الظاهرة الاولى . ومن واجب الحس المشترك ان يؤول الى هذه النتيجة لأن التمييز الواضح لرابطة موضوعية بين الظاهرات ، ولائتلافية نفسانية كائنة بين الافكار ، يفترض درجة عالية نوعاً ما من التثقف الفلسفي . وبذلك يعبر خفية بدون شعور مدرك من المعنى الاول الى الثاني ، فتُمثل الرابطة السببية كنوع من التكوين السابق للظاهرة المقبلة في شروطها الحالية . ولهذا التكوين السابق معنيان متباينان يقع بهما الالتباس .

ان العلوم الرياضية تمدنا بالواقع بصورة تكوين سابق من هذا النوع . فالحركة ذاتها التي نرسم بها دائرةً ما على سطح من السطوح تخرج معها خصائص هذا الرسم . كذا يوجد سابقاً في الحدّ عدد كبير من القضايا ، وان كان من المفروض على هذه القضايا ان تتسلسل في الدوام عند الرياضي الذي يستخرجها . لا شك اننا هنا في منطقة الكم المحض ، فيسهل علينا جيداً ، نظراً لامكانية وضع الخصائص الهندسية بشكل تساوٍ ، ان المعادلة الاولى التي تعبر عن خاصة الرسم الاساسية تتحول الى عدة معادلات جديدة مضمرة كلها . اما تلك الظاهرات الفيزيقية التي تتعاقب وتدرك حسياً ، فهي تتمايز بعضها عن بعض بالكيف كما تتمايز بالكم ايضاً ، بحيث يصعب علينا اعلانها باديء ذي بدء مطابقة بعضها لبعض . غير ان حواسنا هي التي تدركها ، لذلك لا شيء يمنعنا من ان نرجع تفاوتاتها الكيفية الى الانفعال الذي تحدثه فينا هذه الظاهرات الفيزيقية ، ومن ان نفترض بعد ذلك وجود كون فيزيقي متجانس خلف هذا التغاير . وقصاراه اننا نعري المادة من كيفياتها الوضعية التي تلبسها اياها

حواسنا كاللون ، والحرارة ، والمقاومة ، والثقل ايضاً . فاذا بنا والحالة هذه امام الامتداد المتجانس ، امام الفضاء الخالي من كل من الاجسام . اذ ذاك لم يعد من وجهة ممكنة نتخذها الا ان نقطع رسوماً نفصّلها في الفضاء ، فتُحرك وتُنقل وفقاً لنواميس رياضية منصوصة ، وان نعلل الكيفيات الظاهرية في المادة بشكل هذه الرسوم الهندسية ، ومراكزها ، وحركاتها . اما المركز فهو يعطى بواسطة جهاز من المقادير الثابتة ، والحركة ايضاً يعبّر عنها بناموس من النواميس ، اي برابطة ثابتة كائنة بين مقادير متغايرة . غير ان الشكل هو صورة من الصور ، ومهما افترضناه دقيقاً شفافاً ، فهو يكوّن ، من حيث ان مخيلتنا تدركه بصرياً ، كيفاً موضوعياً في المادة يمتنع جبوره . لذلك نضطر الى رفض الصورة والاستعاضة عنها بالدلالة الذهنية للحركة التي تولد الرسم . فاذا تمثلت الروابط الجبرية متشابكة بعضها مع بعض ، متجمدة بسبب هذا التشابك نفسه ، مولدة بهذا التعقيد تلك الواقعية الوضعية المنظورة الملموسة ، تكون قد استخرجت نتائج مبدأ السببية المفهوم كتكوين سابق حالي للمستقبل في قلب الحاضر . لم يظهر بان علماء عصرنا قد بالغوا بالتجريد الى هذا الحد الا السر ( وليم طمسون ) ربما . فقد تصور هذا الفيزيقي الفذ الجبار الفضاء مليئاً بسيال متجانس لا يحصر ، تعصف فيه زوابع اولية تنتج عنها هكذا خصائص المادة . هذه الزوابع هي العناصر المكونة للاجسام ، وهكذا تتحول الذرة الى حركة ، وتصبح الظاهرات الفيزيقية حركات منتظمة تتكامل ضمن سيال لا يحصر . فاذا لاحظنا جيداً بان هذا السيال متجانس تجانساً تاماً ، وبانه لا يوجد بين اجزائه اقل مجال فارغ يفصلها بعضها عن بعض ، او تفاوت يساعدنا على ان نميزها بعضها عن بعض ، يتضح لنا حينئذ بان كل حركة تحدث في قلب هذا السيال تعادل الجمود الكلي لانه لا يتغير شيء ، ولم يتغير شيء من الاشياء في المجموع قبل الحركة ، في اثنائها ، او بعد مرورها . فالحركة التي نتكلم عنها هنا انما هي حركة تعقل لا حركة تحدث ، هي رابطة من الروابطة . تراهم يسلمون ، بلا وعي منهم ربما ، بان الحركة واقع وجداني ، وانه لا يوجد في دائرة الفضاء الا معيات لا غير . ثم يدوننا بطريقة عدّ هذه النسب المتعاصرة في وقت من اوقات دوامنا . لم يبالغ قط في مبدأ الآلية كما بولغ بها في هذه النظرية ، لان شكل العناصر الاخيرة في المادة قد تحولت هنا الى حركة . ولا يستعسر علينا تعليل الفيزيقا الديكارتية ايضاً ربما بمعنى يشبه ذلك . لأنه اذا كانت المادة تتحول ، كما يريده ديكارت ، الى امتداد متجانس ، لا يصعب علينا تصور حركات اجزاء هذا الامتداد

بالناموس الذهني المسلط عليها ، او بمعادلة جبرية بين مقادير متغيرة . ولكنه يمتنع علينا ان نتصورها بشكل وضعي من الصور . ولا نعجز عن الاثبات بانه كلما سمحت لنا التعاليل الميكانيكية ان نتوسع بهذه النظرية في السببية ، مخففين بالتالي عن الذرة ثقل خصائصها الحسية ، كلما تلاشت هكذا بخاراً جبرياً تلك الكينونة الوضعية الموجودة في الظاهرات الطبيعية .

ان رابطة السببية ، المفهومة هكذا ، انما هي ضرورة بمعنى انها تقترب اكثر فاكثر من رابطة الذاتية ، كما يقترب المنحني من الخط التقريبي* . ان مبدأ الذاتية هو الناموس المطلق في وجداننا يثبت بان ما نفكر به مفكر به في الوقت الذي نفكر به نحن . والذي يجعل من هذا المبدأ ضرورة مطلقة كونه لا يربط المستقبل بالحاضر ، بل الحاضر بالحاضر لا غير ، فيعبر عن ثقة الوجدان بنفسه طالما يبقى اميناً لوظيفته مكتفياً بتقرير الحالة الحاضرة الظاهرية في النفس لا غير . اما مبدأ السببية من حيث انه يربط المستقبل بالحاضر فلن يتخذ قط شكل المبدأ الضروري لأن المنبهات المتعاقبة في الزمن الواقعي لا تكفل بعضها بعضاً ، ولا يستطيع نشاط منطقي ما على البرهنة بان ما كان سيكون او سيظل كائناً ، وبان السوابق عينها تأتي دائماً بنتائج متشابهة . لقد فهم ذلك ( ديكارت ) حق الفهم ، لذا عزا نظام العالم الفيزيقي ودوام النتائج عينها الى نعمة مستديمة من العناية الالهية ، فشاد فيزيقا حينية تقريباً تنطبق على كون يقوم دوامه برمته في البرهة الحاضرة . وقد اراد ( سبينوزا ) ان تعادل سلسلةُ الظاهرات الوحدةَ الالهية في المطلق ، تلك السلسلة التي تظهر لنا بشكل تعاقب في الزمن ، فافترض لذلك من جهة بان رابطة السببية بين الظواهر ترجع الى نسبة ذاتية في المطلق ، وافترض من جهة ثانية بان دوام الاشياء المتناهي يقوم باجمعه في برهة واحدة هي الابدية . ومجمل القول ، أوقفنا على مضامين الفيزيقا الديكارتية والميتافيزيقا السبينوزية ام استقصينا النظريات العلمية الحديثة ، فاننا نجد دائماً ذلك الانهماك لاقامة نسبة ضرورة منطقية بين العلة والمعلول . وسنرى فيما بعد بان هذا الانهماك يعبر عنه بميل لتحويل نسب التعاقب الى نسب التصاق ، وابطال عمل الدوام ، ثم اقامة ذاتية اساسية مقام السببية الظاهرية .

فاذا كان التوسع بمبدأ السببية ، المفهوم هكذا كرابطة ضرورة ، يسوق الى النظرية السبينوزية او الديكارتية في الطبيعة ، بالعكس فان كل نسبة تحديد ضروري قائمة بين ظاهرات متعاقبة تصدر حتما عن كوننا نرى بطريقة مبهمة خلف هذه الظاهرات المتغايرة آلية رياضية . لا نقول بان للحس المشترك

تلك النظريات الحركية في المادة ، او انه يدرك آلية على طريقة ( سبينوزا ) . ولكننا نرى انه كلما ظهر المعلول مرتبطاً ضرورة بالعلة كلما نزع بنا الميل الى وضعه في العلة ذاتها كما تكون النتيجة الرياضية في القضية ، وبذلك نلغي عمل الدوام . ان اتصرف اليوم في الاحوال عينها بوجه مغاير لما كنت عليه بالامس ، فذلك غير مستغرب لانني اتغير وادوم . ولكن الاشياء التي ننظر اليها خارج ادراكنا الحسي لا تدوم . وكلما سبرنا غور هـذه الفكرة يظهر لنا مخالفا للصواب ان نفترض العلة ذاتها لا تنتج المعلول عينه الذي انتجته بالامس . ونحن نشعر انه اذا كانت الاشياء لا تدوم كما ندوم نحن ، وجب ان يكون ثمة من مبرر مبهم لجعل الظاهرات تبرز لنا متعاقبة ، لا منبسطة كلها دفعة واحدة . لذلك لا يظهر لنا بان مبدأ السببية مطابق ابداً لمبدأ الذاتية على الرغم من اقترابه اليه اكثر فاكثر ، ما لم ندرك بجلاء فكرة آلية رياضية ، او ان تأتي احدى الميتافيزيقات الحذقة فتزيح عن هذه النقطة بعض الشكوك الشرعية نوعاً ما . كذلك ايضاً يتوطد اعتقادنا بضرورة تجدد الظاهرات بعضها ببعض كلما نظرنا الى الدوام كشكل نفساني يخص وجداننا ، وبعبارة اخرى ، كلما اردنا جعل الرابطة السببية نسبة تحديدية ضرورية تثبت بذلك ان الاشياء لا تدوم كما ندوم نحـن ، الامر الذي يرجع بنا الى القول انه كلما توطـد مبدأ السببية عظم التفاوت الذي يفرق سلسلة نفسانية عـن سلسلة فيزيقية . فينتج عند ذلك ، مهما كان غريباً هذا القول ، بان افتراض نسبة الارتباط الرياضي بين الظاهرات الخارجية يسوق معه كنتيجة طبيعية ، او عـلى الاقل محتملة ، الاعتقاد بحرية الانسان . ولكن هذه النتيجة الاخيرة لا تهمنا في الوقت الحاضر . فنحن نحاول الآن ان نحدد المعنى الاول لكلمة السببية . وقد اوضحنا بان التكوين السابق للمقبل في الحاضر يسهل علينا عقله بشكل رياضي ، وذلك بفضل احدى النظريات في الدوام المألوفة عند الحس المشترك دون ان يعلم ذلك .

ولكن ثمة نوعاً آخر من التكوين السابق اكثر الفة مـع فكرنا يدعمنا الوجدان المباشر في سبيـل تصوره . فنحن نمر بالواقع في حالات وجدانية متعاقبة ، وعلى الرغم من ان اللاحقة غير موجودة في السابقة ، فاننا نتمثل ذلك بشيء من الغموض والابهام . وهي فكرة لم تظهر لنا كتابة ولكن كممكنة لا غير . ومع هذا فقد اقيمت متوسطات تكاد لا تدرك بين الفكرة والعمل يتخذ مجموعها حيالنا هـذا الشكل الخاص الذي نسميه عاطفة القوة . لقد كان النمو متواصلاً من الفكرة الى القوة ، ومن القوة الى العمل بحيث يعسر علينا القول اين تنتهي الفكرة والقوة ، واين يبتدىء العمل . يجوز لنا

التكلم هنا ، والحالة هذه ، بان المستقبل كان قد كوّن سابقاً في الحاضر . ولكن علينا ان نضيف الى ذلك بان هذا التكوين السابق ناقص الى حد بعيد ، لأن العمل المقبل الذي نفكر به الآن يظهر لنا كممكن تحقيقه ، لا كأنه قد حقق . حتى وان بذلنا القوة الكافية لانجازه ، فاننا نشعر جيداً ان ثمة مجالاً من الوقت بعد للوقوف . فاذا عزمنا على ان نتمثل رابطة السببية بهذا الشكل الثاني ، نستطيع البت مقدماً انه لا يوجد من ثم بين العلة والمعلول نسبة تحديد ضروري ، لأن المعلول لا يعطى في العلة بعد ذلك . ولا تكون هذه النسبة اللازمة الا في حالة الامكان المحض كتمثيل مبهم لا يعقبه العمل المطابق . لا عجب ان يكتفي الحس المشترك بهذه التقريبية اذا كنا نرجع بالفكر الى السهولة التي بها يقبل الاولاد الصغار وتتلقى الشعوب الاولى فكرة طبيعة لا تستقر على حال من قلقها بلعب التقلب فيها دوراً لا يقل اهمية عن الضرورة . ان هذا التمثيل للسببية يكون اكثر الفة للتفكير لانه لا يتطلب نشاطاً في التجريد ، ولكنه يقوم على بعض المماثلة بين العالم الخارجي والعالم الباطني ، بين تعاقب الظاهرات الخارجية وتعاقب الحالات الوجدانية .

والحق يقال بان هذه النظرية الثانية في نسبة العلة والمعلول اكثر عفوية من الاولى ، اكثر تناسباً مع الحاجة الى التمثيل . الم نقل بالواقع انه اذا كنا نبحث عن الظاهرة (س) في قلب الظاهرة (ك) التي تسبقها بانتظام ، فلأن عادتنا في ضم صورتين معاً تنتهي اخيراً باعطائنا فكرة الظاهرة الثانية ككائنة في فكرة الظاهرة الاولى ؟ ومن الطبيعي ان نبالغ مبالغة شديدة في جعل هذا التمثيل شيئاً ، فنقيم من الظاهرة (ك) عينها حالة نفسانية تكون فيها الظاهرة (س) بشكل تمثيل مبهم . نقف بذلك عند حد الافتراض بان الرابطة الشيئية القائمة بين ظاهرتين من الظواهر تشبه الائتلافية النفسانية التي اوحت لنا فكرتنا عنها . وهكذا تتحول كيفيات الاشياء الى حالات حقيقية شبيهة تقريباً بحالات ( انا ) ، فينسب الى الكون شخصية مبهمة منتشرة في عرض الفضاء وطوله تعبُر من حالة الى حالة بقوة دفع باطني دون ان يكون لها ارادة واعية . وهكذا كان القول قديماً بحيوية المادة ، وهو افتراض ركيك ومتناقض في الوقت ذاته . فقد كان هذا الافتراض يحفظ للمادة امتدادها مع القول بان لها حالات باطنية ، ويبسط كيفيات المادة ايضاً طيلة الامتداد ، ناظراً في الوقت عينه الى هذه الكيفيات كحالات باطنية بسيطة . وقد كانت مهمة ( ليبنتز ) ان يزيل هذا التناقض ويبرهن انه اذا كنا ننظر الى تعاقب الكيفيات او الظاهرات الخارجية كما ننظر الى تعاقب افكارنا نحن ، يجب

علينا ان نجعل هذه الكيفيات حالات بسيطة او ادراكات حية ، فنقيم من المادة التي تسندها ذرة روحية - موناداو - لا امتداد لها شبيهة بنفسنا . اذ ذاك لا نتمكن من ان ندرك ادراكاً حسياً من الخارج تلك الحالات المتعاقبة في المادة باكثر مما هي حالاتنا النفسانية الخاصة ، فيتحتم حينئذ ادخال التناسق الازلي ، لنعلل كيف ان هذه الحالات الداخلية ينوب بعضها عن بعض . وهكذا يفضي بنا المسير الى (ليبنتز) بنظريتنا الثانية في نسبة السببية كما انتهينا سابقاً الى (سبينوزا) . وقد كنا نبالغ في الحالتين ، او نعبر بوضوح اكثر عن فكرتين واهيتين غامضتين في الحس المشترك .

من الواضح ان نسبة السببية ، وفقاً للطريقة الثانية ، لا تسوق معها تحديد المعلول بالعلة . والتاريخ ذاته يعترف بذلك ، فنحن نرى بان المبدأ القديم القائل بحيوية المادة ، وهو اول تبسط لنظرية السببية ، كان يعلل ذلك التعاقب المنتظم القائم بين العلل والمعلولات بواسطة تدخل آله آلي . فكان هذا التعاقب تارة ضرورة خارج الاشياء تحلق فوقها ، وطوراً عقلاً باطنياً يسير على غرار نواميس شبيهة بتلك التي توجه سلوكنا . فمدارك الموناداو عند (ليبنتز) لا تستلزم بعضها بعضا ، وقد كان على الله ان ينظمها سابقاً . فجبرية (ليبنتز) لا تنجم بالواقع عن نظرية الموناداو ، بل عن تأليفه للكون بموناداات فقط . لقد انكر كل تأثير آلي تحدثه الجواهر بعضها على بعض ، ولكن كان عليه مع ذلك ان يفسر كيف ان حالاتها يطابق بعضها بعضاً . ومن هنا مصدر تلك الجبرية الناجمة عن ضرورة احلال التناسق الازلي ، لا عن نظرة ديناميكية في نسبة السببية . ولكن لندع التاريخ جانباً ، فالوجدان ذاته يقر بان فكرتنا المجردة في القوة انما هي فكرة قوة غير محدودة ، فكرة قوة لم تصبح بعد ذلك عملاً ، ولا يكون فيها العمل الا فكراً لا غير . وبعبارة اخرى ان النظرية الديناميكية في نسبة السببية تنسب الى الاشياء دواماً يشبه كل الشبه دوامنا كيفما كان هذا الدوام . فتمثيلنا لرابطة العلة بالمعلول على هذه الطريقة انما هو الافتراض بان المستقبل لا يكفله الحاضر في العالم الخارجي ولا في عالم وجداننا الخاص .

ينتج عن هذا التحليل المزدوج بان مبدأ السببية يقوم على نظريتين متناقضتين في الدوام ، على صورتين متعاكستين ايضاً عن التكوين السابق للمستقبل في قلب الحاضر . فتارة نتمثل المظاهر كلها ، طبيعية كانت او نفسانية ، تدوم على طريقة واحدة ، اي كما ندوم نحن ، فلا يوجد المستقبل اذن في الحاضر الا بشكل فكرة ، ولا يتخذ العبور من الحاضر الى المستقبل

شكل نشاط لا يؤول دائماً الى تحقيق الفكرة الذهنيـة . وطوراً بالعكس نجعل من الدوام شكل وجداناتنا الخاص ، فلا تعود الاشياء تدوم ، كما ندوم نحن ، ونقر بان مستقبل الاشياء كائن في الحاضر كوناً رياضيا سابقاً . ان كلا من هذين الافتراضين يسلم مع ذلك بسلامة الحرية الانسانية ، فيؤول الاول الى وضع الاحتمالية في مظاهر الطبيعة ايضاً ، ويفضي الثاني الى وضع الجبرية اللازمة في المظاهر الطبيعـة ( لان الاشياء لا تدوم كما تدوم نحن ) الا انه يقيم من ( انا ) الدائمة قوة مستقلة . لذلك نرى بان كل فكرة واضحة في السببية ، لا تناقض فيها ، تسوقنا الى فكرة الحرية الانسانية كما تسوقنا سوقاً تلقائياً الى نتيجة من النتائج . وقد تعودنا لسوء الحظ على ان نقصد بمبدأ السببية ذينك المعنيين معاً ، لان الاول يغري مخيلتنا اكثر ، ويعزز الثاني التفكير الرياضي فينا . فتارة نفكر خاصة بالتعاقب المنتظم القائم في المظاهر الفيزيقية ، وبذلك النوع من النشاط الباطني الذي يتحول به الواحد الى الاخر ، وطوراً نحصر فكرنا في الانتظام المطلق القائم بين هـذه المظـاهر منتقلين هكذا من فكرة الانتظام بتدرج خفي الى فكرة الضرورة الرياضية التي تلغي الدوام المفهوم وفقاً للطريقة الاولى . ولا نجد ضرراً من تعديل هاتين الفكرتين الواحدة بالاخرى ، فنجعل الواحدة او الاخرى تسيطر وفقاً لاهتمامنا بمصالح العلم . ولكن تطبيقنا لمبدأ السببية ، بهذا الشكل الملتبس فيه ، على تعاقب الوقائع الوجدانية يثير امامنا صعوبات عويصة دون مبرر معقول . لقد اعتادت فكرتنا عن القوة ، التي تلغي بالواقع فكرة التحديد اللازم ، على ان تمتزج بفكرة الضرورة بسبب الاستعمال الذي نستخدم به مبدأ السببية في الطبيعة . فنحن لا نعرف القوة ، من جهة ، الا بشهادة من الوجدان ، والوجدان لا يثبت ولايفهم ايضاً التحديد المطلق للاعمال المقبلة : هذا كل ما يعلمنا عنه الاختبار ، واذا وقفنا عند حد التجربة نقول باننا احرار واننا ندرك القوة ، خطأ او صواباً كعفوية حرة . ولكن فكرة القوة من جهة ثانية ، تلك الفكرة المنتقلة الى حقل الطبيعـة تفسد بعـد ان تماشي فكرة الضرورة . فهي تؤوب من هـذه الرحلة وقد تلقحت بفكرة الجبرية ، نظراً للدور الذي لعبته في العالم الخارجي ، فندرك هذه القوة محددة بطريقة لازمة تلك المعلولات التي ستنتج عنها . وهنا ايضاً يولد وهم الوجدان عن انه لا ينظر الى ( الانا ) مباشرة بل بانحراف من خلال الاشكال التي يستدينهـا من الادراك الحسي الخارجي . ولكن هذا الادراك لا يتوصل اليه الوجدان ما لم يفقده لونه الخاص ، وهكذا يحصل شبه اتفاق بين فكرة القوة وفكرة التحديد الضروري .

ان الجبرية الخارجية التي تحدد ظاهرتين طبيعيتين الواحدة بالاخرى تلبس لنا الشكل نفسه الذي تتخذه النسبة الديناميكية بين قوتنا نحن وبين العمل الصادر عنها . وهذه النسبة ايضاً تتخذ شكل اشتقاق رياضي لان العمل الانساني يكون قد نتج آلياً ، وبالتالي ضروريا ، عن القوة التي يخرج منها . ان يكون لمزج هاتين الفكرتين المتعاكستين تقريباً منافع بالمعنى العام ، فذلك بما لا ريب فيه لانه يساعدنا على ان نتمثل بالطريقة ذاتها ، وان نشير بكلمة واحدة الى النسبة او العلاقة الكائنة بين برهتين من برهات كياننا الخاص من جهة ، والى الرابطة التي تحبك فيما بينها هنيهات العالم الخارجي المتعاقبة من جهة ثانية . لقد رأينا بان حالاتنا الوجدانية الاكثر عمقاً تلغي فكرة الكثرة العددية ، ومع ذلك فاننا نفككها الى قسمات لا تتداخل . واذا كانت عناصر الدوام الواقعي تتداخل بعضا في بعض ، فان الدوام الامتدادي يكشف لنا الغطاء عن هنيهات متمايزة كالاجسام المنتثرة في الفضاء . فهل من عجب اذا اقمنا بين هنيهات وجودنا المتجمدة رابطة كتلك الرابطة الشيئية التي نحلها في السببية ، وان يحصل هكذا تبادل شبيه بظاهرة الرشح المستبطن بين الفكرة الديناميكية في القوة المستقلة وبين المفهوم الرياضي للتحديد اللازم ؟

ولكن العلوم الطبيعية تفصل هاتين الفكرتين بعضهما عن بعض ، فلا يصعب على الفيزيقي ان يتكلم عن قوى وان يتمثل طريقة عملها على غرار نشاط باطني . غير انه لا يدخل البتة هذا الافتراض في تعليل علمي . وان الذين يماشون فراده (FARADAY) مقيمين محل الذرات المتمددة نقاطاً ديناميكية يبحثون بطريقة رياضية في محاور القوى وخطوطها دون الاهتمام بالقوة عينها من حيث انها نشاط . فمن الواضح اذن ان لا تشبه نسبة السببية الخارجية علاقة القوة النفسانية بالعمل الذى ينتج عنها .

وقد حان الوقت الى القول بان النسبة في السببية الباطنية انما هي نسبة ديناميكية تختلف تمام الاختلاف عن نسبة تقام بين ظاهرتين طبيعيتين تستلزم الواحدة الاخرى ، لانها قابلتا الحدوث في فضاء متجانس ، لذلك تخضعان لسطوة ناموس من النواميس . اما الحالات النفسانية العميقة المستقر فهي تعرض على الوجدان مرة واحدة ثم تزول الى الابد . وقد ساقنا اولا التحليل الدقيق للمظهر النفساني الى النتيجة التالية : ان دراسة مبدأي السببية والدوام بحد ذاتها قد اثبتت ما صرحنا به فوق هذا الكلام . يمكننا الان ان نقعّد فكرتنا عن الحرية فنقول : انما هي تلك العلاقة التي تربط ( انا ) الواقعية بالعمل الذي تتمه . وهي علاقة تفوق الوصف للسبب نفسه اننا احرار فالتحليل

لا يفلح الا في الاشياء ، اما النمو فانه يتمرد عليه . ان الامتداد وحدة تفكك وتجزأ ، اما الدوام فعكس ذلك . واذا تمسكنا بمبدأ التحليل مع كل هذا فاننا نحوّل بلا وعي منا النمو الى شيء ، والدوام الى امتداد ، ونعرض هنيهات الزمان الواقعي على صفحة الفضاء المتجانس عندما نقسم الدوام . وهكذا نضع مقام الواقع الذي يتم الواقع الذي تمّ ، وبذلك نجمد تقريباً نشاط ( انا ) فتنقلب العفوية قصوراً ذاتياً وتصير الحرية ضرورة . لذا نقول بان كل تحديد للحرية يجعل الجبرية صواباً .

هل نحدد العمل الحر بقولنا عنه ، وقد تمّ ، انه كان بامكانه الاّ يكون ؟ ولكن هذا الادعاء - كالادعاء المغاير له - يستلزم فكرة المطابقة المطلقة بين الدوام الواقعي ورمـزه الفضائي . وبمجرد تسليمنا بها نؤول بالتوسع عنه في هذا القول الذي صرحنا بـه الى اشد الجبريات تصلباً .

هل نحدد العمل الحر بقولنا « انه العمل الذي لا يمكننا التنبؤ عنه ، وان كنا نعلم مقدماً جميع الشروط ؟ » ولكن تمثيلنا للشروط جميعها كمعطاة انما هو التمركز في الهنيهة الدوامية الواقعية التي يـتم فيها العمل . او اننا نسلم حينذاك بامكانية تمثيلنا مادة الدوام النفساني تمثيلاً رمزياً مقدماً ، الامر الذي يرجـع بنا كما قلناه سابقاً الى اعتبار الزمان كمحيط متجانس ، والى التسليم بشكل آخر بالمطابقة بين الدوام ورمزه . فساعة نبالغ اذن بهذا التحديد الثاني للحرية نؤول الى الجـبرية ايضاً .

هل نحدد اخيراً العمل الحر بقولنا انه لا يخرج بالضرورة عن علته ؟ فاما ان تفقد هذه الكلمات كل معنى ممكن ، او ان يقصد بها كون العلل الباطنية ذاتها لا تحدث دائماً المعلولات عينها . نقر اذن بان السوابق النفسانية لعمل حر يمكنها الحدوث ثانية ، وان الحرية تنبسط في دوام تتشابه هنيهاته ، وان الزمان محيط متجانس كالمكان . وبذلك نساق ايضاً الى فكرة مطابقة بين الدوام ورمزه الدوامي . واذا بالغنا بالتحديد الذي نكون قد وضعناه عن الحرية لا نستخرج منه الا فكرة الجبرية ايضاً .

ومجمل الكلام نقول : ان كل محاولة لاجل ايضاح مشكلة الحرية ترجع دون وعي منا الى السؤال التالي « هل يحق لنا ان نمثل الزمان بالمكان ؟ » - وجوابنا على ذلك هو : نعم اذا كان الزمان الذي عبر ، وليس الزمان الذي يعبر . ولكن العمل الحر انما هو العمل الذي يحدث في الزمان الذي يعبر ، لا في الزمان الذي عبر . الحرية اذن هي اكثر الوقائع وضوحاً . اما صعوبة المشكلة ، والمشكلة عينها ايضاً ، فهي تنشأ عن الحاقنا صفات الامتداد بالدوام ، عن تعليلنا التعاقب بالتعاصر ، والتعبير عن الحرية بلغة لا نستطيع الافصاح عنها .

# الخاتمة

جدير بنا ، كي نجمل ما سبق البحث عنه فوق هذا الكلام ، ان نطرح جانباً بادىء ذي بدء ما اصطلح عليه ( كَنت ) من المفردات ، وان نترك مبدأه ايضاً الذي سنرجع اليه فيما بعد ، متخذين وجهة نظر الحس المشترك لا غير . لذلك نقول بان علم النفس الحالي يعمل قبل كل شيء على ان يثبت كوننا ندرك الاشياء الخارجية من خلال بعض الاشكال المستمدة من كياننا النفساني الخاص . وقد استفحل هذا الزعم كثيراً منذ ( كَنت ) ، ذلك الفيلسوف الالماني ، الذي فصل الزمان عن الفضاء فصلاً تاماً ، وفرز الممتد عن اللاممتد او المتشدد ، وميز بين الادراك الذهني والادراك الحسي الخارجي ، في حين ان المدرسة الانجليزية من جهة ثانية تذهب بالتحليل الى ابعد من ذلك فتحاول ان تركب ثانية الممتد بالمتشدد ، والفضاء بالدوام ، والتفكك ذاته بواسطة الحالات الوجدانية - (ولا تتنكب الفيزيقا ايضاً عن ان تكمل عمل علم النفس في هذه النقطة ، فترينا انه اذا اردنا التنبؤ عن المظاهر الخارجية وجب علينا ان نتعامى عما تحدثه هذه المظاهر من انفعالات في الوجدان ، وان ننظر فقط الى الاحساسات كأنها علامات للواقعية لا كالواقعية ذاتها .

وقد تراءى لنا ان ثمة مجالا لطرح المشكلة على انفسنا بطريقة معكوسة ، والتساؤل هل اذا كانت الحالات الاكثر التصاقاً ( بأنا ) عينها ، تلك التي نظن بانها في متناول يدنا نلتقطها مباشرة ، لا تدرك في اغلب الاحايين من خلال اشكال مستمدة من العالم الخارجي الذي يرجع لنا هكذا ما استدانه هو منا . وليس من الغريب ان تتراءى لنا الاشياء لاول نظرة حادثة على هذا المنوال ، لانه يصعب علينا جداً ، اذا افترضنا الاشكال التي نتكلم عنها ، وبها نكيّف

المادة ، تنبع كلها من الفكر ، ان نطبقها دائماً على الاشياء دون ان تفقدها هذه الاخيرة استواءها الخاص . حتى اذا تذرعنا بهذه الاشكال عينها ثانية لنعرف شخصنا ذاته نكون قد تعرضنا بدورنا لتلوين ( انا ) وصبغها بالاطار الذي نضعها فيه ، اي اننا نلقحها بالعالم الخارجي في النهاية . واننا نذهب الى ابعد من ذلك جازمين بان الاشكال التي يجوز لنا تطبيقها على الاشياء ، لا يمكنها ان تكون من نتاجنا نحن تماماً ، لانها تصدر حتما عن تعاهد يعقد بين المادة والفكر . فاذا كنا نعطي المادة كثيراً ، كذلك نأخذ منها بعض الشيء ايضاً دون ريب ، وهكذا تكون ايادينا قد غلت عندما نحاول القبض على انفسنا بعد تجوالنا في العالم الخارجي .

وكما اننا نهمل ، في ادراكنا للمظاهر المادية وتفكيرنا بها ، كل ما يخالفها علانية عندما نحدد نسبها الحقيقية الكائنة فيما بينها ، هكذا ايضاً يجب على علم النفس ، حين يدرس ( انا ) في نقاوتها الاصلية ، ان يزيل ويقوّم بعض الاشكال التي تحمل معها طابع العالم الخارجي — فما هي هذه الاشكال ؟

تتراءى لنا الحالات النفسانية متراوحة الشدة عندما نفككها بعضها عن بعض ناظرين اليها كوحدات واضحة ، حتى اذا اعتبرت بعد ذلك في كثرتها تسلسلت في الزمان مؤلفة الدوام ، ومن ثم تبرز لنا محددة بعضها بعضاً في نسبها الكائنة فيما بينها من حيث ان وحدة من الوحدات لا تثبت الا من خلال كثرة هذه الوحدات — اما الافكار الثلاث الواجب علينا تنقيحها من كل ما يتسرب اليها من العالم الخارجي الحسي ، والمفروض علينا تطهيرها من كل مراودة فكرة فضائية لها ، اما هذه الافكار الثلاث فهي : الشدة ، والدوام ، والتحديد الارادي .

فكرة الشدة وقد رأينا في تفحصنا للفكرة الاولى من هذه الافكار الثلاث بان الوقائع النفسانية كيف محض في ذاتها او كثرة كيفية ، ورأينا بان سببها الخارجي القائم في المكان انما هو كمّ محض ايضاً من جهة ثانية . ولما كان الكيف يصبح شارة هذا الكم ، مستشفين هذا خلف ذاك ، فاننا نطلق على هذه الفكرة اسم تشدد . وهكذا لا تكون الشدة كمّ الحالة البسيطة بل رمزها الكيفي . وسبب ذلك تعاهد يحصل بين الكيف المحض وهو الواقع الوجداني ، وبين الكم المحض وهو الفضاء حتماً . غير انك ترفض مثل هذا التعاهد عندما تدرس الاشياء الخارجية ، فتطرح القوى عينها جانباً حينئذ ، اذا فرض انها كائنة ، لتحتفظ لا غير بنتائج هذه الاشياء التي تخضع للقياس وللامتداد . فلِمَ

لا تتخلى عن هـذا المفهوم المزيج عندما تستفحص الواقع الوجداني بدوره ؟
اذا كان المقدار غير تشدد في الخارج ، لا يكون التشدد مقداراً في داخلك ايضاً . تلك هي العقدة التي استبهمت على الفلاسفة ، فسبقوا هكذا الى التمييز بين نوعين من الكم : كم ممتد ، وكم متشدد ، دون ان يتوصلوا الى تعليل ما بينهما من رابطة مشتركة ، او الى تفسير يمكّننا من استعمال الكلمتين ذاتهما ( زاد ) و ( نقص ) لاشياء مغايرة تمام المغايرة . هم المسؤولون بذلك عينه عن تطرفات علم النفس الطبيعي ، لأن الاعتراف بقابلية نمو الاحساس ، اذا لم يكن فقط مجرد طريقة من طرق الاستعارة ، يدفعنا الى ان نبحث عن كم نمو هذا الاحساس . واذا رفض الوجدان قياس الكم المتشدد ، فذلك لا يعني ان العلم عاجز عن قياسه باسلوب غير مباشر اذا كان مقداراً من المقادير . وهكذا نجابه امرين من الامور اذن : فاما ان يكون ثمة ناموس علمي نفساني طبيعي ممكن ، او ان تشدد الحالة النفسانية البسيطة كيف محض .
وقد رأينا من ثم ، بانتقالنا الى مفهوم الكثرة ، ان تأليف العدد يتطلب اولاً حدس محيط متجانس هو الفضاء الذي تتمكن فيه الحلقات المتمايزة من ان توصف ضمن اطاره ، ويستلزم ثانياً عملية تداخل وتناظم تضاف بها هـذه الوحدات ديناميكياً بعضها الى بعض ، فيتكوّن ما كنا قد اسميناه بالكثرة الكيفية . فمن جراء هذا النمو العضوي تضاف هذه الوحدات ، ولكنها تبقى متمايزة بعضها عن بعض بسبب وجودها في المكان . وهكذا يصدر العدد ، او تنجم الكثرة المتمايزة عن تعاهد ايضاً . غير اننا نرفض هذا التعاهد عندما نتفحص الاشياء المادية في حد ذاتها ، ما دمنا ننظر اليها كغير قابلة التداخل ، وانما تجزأ ، اي انها متمايزة بعضها عن بعض . لذا يجب علينا ان نرفض هذا التعاصر ايضاً عندما ندرس انفسنا . وقـد غضّ الطرف عن هـذه الناحية ، لذلك عثر الائتلافيون في اضاليل فادحة احياناً ، عندما كانوا يحاولون ارجاع تكوين حالة نفسانية بمجمع الوقائع النفسانية هذه بعضها الى بعض ، وباحلال رمز ( انا ) مقام ( انا ) عينها .
وهكذا فسحت لنا المجال هذه الاعتبارات الاولية لمجابهة الموضوع الاساسي في عملنا هذا الا وهو تحليل فكرتي الدوام والتحديد الارادي . فما هو الدوام ؟
الدوام الباطني كثرة كيفية لا تمت بصلة ما الى العدد ، ونمو عضوي لا كمّ متزايد ، وتغاير محض لا يحمل فيه كيفيات متمايزة . وقصاراه نقول بان هنيهات الدوام الباطني غير قابلة التفكك بعضها عن بعض . فماذا يرسب من الدوام اذن في الخارج الفضائي ؟

لا يرسب منه الا الحاضر فقط ، او زيادة في الايضاح ، ترسب منه المعيّة لا غير . ومن المسلم به بان الاشياء الخارجية تتغير ايضاً ، ولكن هنيهاتها لا تتعاقب الا لوجدان يتذكرها ، فلا نرى في المكان الخارجي الا عدداً من المراكز المتعاصرة ، لان المعيات السابقة لها تكون قد امحت . وهكذا يصبح وضعنا للدوام في حيز مكاني بمثابة اقامة التعاقب في قلب التعاصر ذاته ، وذلك تناقض حقيقي . فمن اللازم الا نقول ، والحالة هذه ، بدوام الاشياء الخارجية ، بل ان هنالك دافعاً فينا لا نستطيع النظر به اليها في اوقات دوامية متعاقبة دون الملاحظة بانها تتغير . غير ان هذا التغير لا يحتضن تعاقباً ما لم نكن قد قصدنا بالكلمة معنى جديداً آخر . وقد تثبتنا نحن في هذه النقطة من ذلك التفاهم القائم بين العلم والحس المشترك .

وهكذا نجد في الوجدان حالات تتعاقب دون ان تتمايز ، ونجد في المكان معيات تتمايز دون ان تتعاقب ، اي ان الواحدة تزول عندما تبرز الاخرى — ففي الخارج تفكك متبادل دون تعاقب ، وفي الداخل تعاقب متبادل دون تفكك .

وهنا ايضاً توقّع معاهدة اخرى . فان تلك المعيات المتكون منها العالم الخارجي تتعاقب لنا فقط على الرغم من تمايزها بعضها عن بعض ، وهكذا نسلم ايضاً بتعاقبها في ذاتها . ذلك هو سبب فكرة جعل الاشياء تدوم كما ندوم نحن ، ووضع الزمان في المكان . واذا كان وجداننا يقيم التعاقب في الاشياء الخارجية ، فان هذه الاشياء عينها ، مقابل ذلك ، تفكك الهنيهات المتعاقبة في دوامنا الباطني ، ولا تتأخر معيّات المظاهر الفيزيقية المتمايزة تمام التمايز بعضها عن بعض ، بمعنى ان الواحدة تزول عندما تحدث الاخرى ، من ان تقسم الى حييات مفككة بعضها عن بعض حياة باطنية يكون فيها التعاقب تداخلاً متبادلاً . فيجزيء رقاص الساعة الى قسمات متمايزة ، ويبسط طولاً ذلك التشدد الديناميكي غير المتجزيء الكائن في النابض . هكذا تتكون برشح مستبطن تلك الفكرة المركبة من زمن يقاس هو الفضاء من حيث التجانس ، ودوام من حيث التعاقب ، اي انه في الاساس تلك الفكرة المتناقضة المركبة من التعاقب الكائن في التعاصر .

ان العلم يفصل الامتداد عن الدوام عندما يدرس الاشياء الخارجية درساً عميقاً . وقد ابنا سابقاً انه لا يتخذ من الدوام الا المعية ، ولا يستخرج من الحركة ذاتها الا مركز المتحرك اي الجمود ، فيحصل التفكك هنا بوضوح تام في الفضاء .

فمن اللازم علينا كذلك ان نقوم بمثل هذه العملية في الدوام عندما ندرس المظاهر الباطنية ، لا تلك المظاهر الجاهزة بعد ان يفككها العقل المحلل ويبسطها في محيط متجانس كما يفهمها هو ، بل المظاهر الباطنية التي تكون في طور التكوين ، فتؤلف بتداخلها المتبادل ذلك النمو المستمر في حياة شخص حر . ان الدوام المنقح هكذا من كل شائبة الراجع الى نسخته الاصلية يظهر ككثرة كيفية بالتمام ، او كتغاير مطلق في العناصر التي يذوب بعضها في بعض

وهكذا سيق البعض الى انكار الحرية لانهم اهملوا عملية هذا الفصل اللازم ، وسيق البعض الاخر الى تحديدها ، وبذلك عينه الى انكارها ايضاً عن غير قصد . فهم يتساءلون هل اذا كان يمكننا ان نتنبأ عن العمل ام لا عندما نعطى بمجموع شروطه . وهم يسلمون ايضاً ، أأثبتوا ذلك ام انكروه ، بان مجموع هذه الشروط يمكن تصورها كمعطاة قبل الاوان ، الامر الذي يرجع بنا كما اوضحناه سابقاً الى اعتبار الدوام كشيء متجانس ، والى اعتبار الشدائد كمقادير . او انهم يقولون ايضاً بان الشروط هي التي تسبب العمل دون الانتباه الى انهم يلعبون بذلك على المعنى المزدوج لكلمة السببية . وهكذا يأخذ الدوام شكلين متنافيين في اونة واحدة . او انهم يلجأون الى مبدأ المحافظة على القوة دون التساؤل هل اذا كان هذا المبدأ يطبق بالسواء على هنيهات العالم الخارجي المتعادلة وعلى هنيهات كائن حي وجداني ينمي بعضها بعضاً . ومجمل الكلام نقول بان الحرية تجمد كيفما قوبلت اذا مزجنا الزمان بالمكان ، وتحدد اذا مثل المكانُ الزمانَ تمثيلا كاملاً ، ويجادل فيها بمعنى او بغيره اذا خلطنا سابقاً بين التعاقب والتعاصر . ان كل تجربة تدحض الجبرية اذن ، ولكن كل تحديد يجعل هذا المبدأ الجبري على حق وصواب .

ثم ادركنا بعد ذلك ، في محاولتنا تلك ، السبب الذي من اجله يتطلب هذا التفكك بين الدوام والامتداد ، الذي يقوم به العلم من تلقاء ذاته في العالم الخارجي ، نشاطاً وكرهاً شديداً عندما تواجه الحالات الوجدانية . ان الغاية الاساسية من العلم انما هي التنبؤ والقياس : ونحن لا نتنبأ عن المظاهر الفيزيقية الا اذا اعتبرناها لا تدوم مثلنا ، لاننا لا نقيس غير الفضاء . فيحصل التفكك ذاته هنا بين الكيف والكم ، بين الدوام الحقيقي والامتداد المحض ويكون من صالحنا ايضاً ، عندما نجابه حالاتنا الوجدانية ، ان نغذي الوهم الذي نشرك به هذه الحالات بالتفكك المتبادل القائم في الاشياء المادية ، لأن هذا التمييز او هذا التجميد في آن واحد ، يساعداننا على ان نعنون هذه الحالات باسماء ثابتة ، على الرغم من عدم استقرارها ، وباسماء متمايزة على الرغم من

تداخلها المتبادل ، ويساعداننا ايضاً على جعلها اشياء من الاشياء ودمجها هكذا بتيار الحياة الاجتماعية .

فثمة اذن اثنتان متباينتان تكون احداهما انعكاس الثانية الخارجي وتمثيلها الفضائي الاجتماعي . اما ( انا ) الاولى فاننا ندركها بتفكير عميق يجعلنا نقبض على حالاتنا الباطنية كأنها مخلوقات حية تتكوّن متمردة على القياس ، متداخلة بعضها في بعض ، فلا يمت تعاقبها الدوامي بشيء من الاشياء الى الرصف الفضائي المتجانس . ولكنها نادرة تلك الهنيهات التي نقبض بها على ذواتنا ، لذلك يندر كوننا احراراً . فنحن نعيش خارج انفسنا في اغلب الاوقات دون ان ندرك من ( انا ) الا طيفها المتقع ، وظلها الذي يقذفه الدوام في الفضاء المتجانس . ان وجودنا يتسلسل في المكان لا في الدوام ، ولا نعيش الا للعالم الخارجي بدل ان نعيش لانفسنا ، فنتكلم عوض عن ان نفكر ، ونُعمَلُ عوض ان نعمل . وهكذا لا يكون العمل الحر الا استملاك ( انا ) ثانية والتمركز في الدوام المحض .

لقد كانت آفة ( كنت ) انه اعتبر الزمان محيطاً متجانساً ، فلم ينتبه الى ان الدوام الواقعي يتكون من هنيهات متداخلة ، فاذا اتخذ شكل كلّ متجانس يكون قد توجم فضائياً . اما التمييز الذي اقامه هكذا بين الزمان والمكان فانه يرجع بالاساس الى مزجه معاً ودمج تمثيل ( انا ) الرمزية ( بانا ) عينها .

لقد اعتبر ( كَنْت ) الوجدان عاجزاً عن ادراك الوقائع النفسانية بغير رصف ، ناسياً ان محيطاً توصف فيه هذه الوقائع بعضها بجانب بعض انما هو حتماً فضاء لا دوام . وقد ساقه ذلك الى الاعتقاد بان الحالات عينها قابلة الحدوث في اغوار الوجدان كما تحدث المظاهر الفيزيقية في المكان : هذا ما اقره مضمراً على الاقل عندما الحق بنسبة السببية المعنى ذاته والدور ذاته في العالم الباطني كما في العالم الخارجي . اذ ذاك تصبح الحرية واقعاً مبهماً ، ومع ذلك فقد كان يثق ثقة لا حد لها ، ولكنها لا واعية ، بهذا الادراك الباطني الذي كان يحاول الانقاص من قدرته . لذا آمن بالحرية ورفعها الى مصاف الاشياء بذاتها . وبما انه مزج الدوام بالفضاء ، فقد جعل من هذه ( الانا ) الواقعية الحرة الغريبة حقاً عن الفضاء ، ( انا ) خارج الدوام ايضاً لا تدركها قوة المعرفة . والحقيقة هي اننا ندرك هذه ( الانا ) في كل مرة نميل بانظارنا عن الظل الذي يتبعنا لنلج اعماق انفسنا بقوة عنيفة من التفكير . فاذا كنا نعيش ونعمل اغلب الاحايين خارج شخصيتنا الخاصة في الفضا ، لا

في الدوام ، وبذلك نخضع لقانون السببية الذي يربط المعلولات ذاتها بالعلل ذاتها ، لا يصعب علينا مع ذلك ان نضع انفسنا دائماً في الدوام المحض المتداخلة هنيهاته ، والمتغايرة بعضها عن بعض ، في ذلك الدوام الذي لا تسبب العلة فيه معلولها ، لانها لا تحدث البتة ثانية هي ذاتها .

ان قوة الفلسفة ( الكنتية ) ، وضعفها ايضاً ، قائمان في هذا الالتباس ، حسب عرفنا ، بين الدوام الحقيقي ورمزه . فقد تصور ( كَنْت ) اشياء بذاتها من جهة ، وتمثل من جهة ثانية زمناً وفضاء متجانسين ، تنعكس من خلالهما الاشياء الخارجية بذاتها . وهكذا تكونت ( انا ) المتمظهرة التي يدركها الوجدان ، وتكونت الاشياء الخارجية من جهة ثانية . فلا يكون الزمان والفضاء فينا اذن باكثر مما يكونانه في العالم الخارجي . ولكن التمييز عينه بين الخارج والباطن هو من عمل الزمان والمكان . ولهذا المبدأ ميزة خاصة تجعل فكرنا التجريبي يشاد على دعائم ثابتة ، وتجعلنا نثق بان المظاهر من حيث كونها مظاهر يمكن معرفتها بالتمام . ونستطيع ايضاً شيد هذه المظاهر مطلقة ، وعدم الالتجاء الى اشياء مبهمة بذاتها اذا كان العقل العملي ، الذي يعلن لنا الواجب ، لا يتدخل بطريقة التذكر الافلاطوني لينبهنا ان الشيء بذاته موجود لامرئي حاضر . وقد كانت النزعة المسيطرة على هذا المبدأ انما هي التمييز الواضح بين مادة الوجدان وشكله ، بين المتجانس والمتغاير . وسبب هذا التمييز الاساسي كونهم يعتبرون الزمان محيطاً لا يأبه لمضمونه .

لو ان الزمان ، كما يدركه الوجدان المباشر ، محيط متجانس كالمكان ، لتحكم العلم به كما تحكم بالفضاء . وقد ابنا سابقاً بان الدوام من حيث انه دوام ، والحركة من حيث انها حركة ، يتمردان على المعرفة الرياضية التي لا تأخذ من الزمان غير المعية ، ومن الحركة عينها غير الجمود . هذا هو الشيء الذي لم يتنبه اليه ( الكانتيون ) وخصومهم . ففي هذا العالم المدعى بالمتمظهر الذي يشيده العلم تكون النسب ، التي يعسر التعبير عنها بالمعية اي بالفضاء ، مبهمة علمياً . ولا يصعب على الحالات ذاتها ان تحدث من جهة اخرى في دوام تعتبره متجانساً ، لأن السببية تحمل معها التحديد اللازم ، اذ ذاك تصير كل حرية من الحريات مبهمة . هذه هي النتيجة التي آل اليها « نقد العقل الصافي » . وقد كان بمقدور ( كنت ) الاستنتاج من ذلك بان الدوام الواقعي متغاير ، الامر الذي كان باستطاعته ان يلفت نظر هذا الفيلسوف الى العقدة الاولى باجلاء الثانية . ولكنه آثر ان يضع الحرية خارج الزمان ، وان يقيم سداً منيعاً بين عالم المظاهر الذي يسلمه ( كنت ) بكامله الى ادراكنا ، وبين

عالم الاشياء بذاتها الذي اوصد علينا بابه .

وقد يكون هذا التميز مبالغاً فيه ، وقد يكون هذا السد اكثر سهولة لاجتيازه مما يظن . فاذا اتفقت ان تداخلت هنيهات الدوام الواقعي المدركة بوجدان واع بدل ان توصف ، وكانت هذه الهنيهات تكوّن تغايراً تفقد فيه فكرة التحديد اللازم كل معنى من المعاني ، تكون ( انا ) حالتئذ ، تلك التي يقبض عليها الوجدان ، سبباً حراً ، فنتعرف على انفسنا مطلقاً ، وهكذا يصعب على التفكير الرياضي ان يدانيها بسبب هذا الاطلاق الذي يمتزج دائماً بالمظاهر التي تطبعه ، ويدخل فيها بدوره .

لقد افترضنا اذن وجود مكان متجانس ، وميزنا اسوة ( بكنت ) هذا المكان عن المادة التي تملأه . وسلمنا معه بان الفضاء المتجانس انما هو شكل من اشكال احساسنا ، ونعني بذلك فقط ان عقولا اخرى كعقول الحيوانات ، وان كانت تدرك الاشياء حسياً ، لا تمايزها بوضوح بعضها عن البعض المغاير ، وبعضها عن البعض المماثل . ان هذا الحدس للمحيط المتجانس انما هو حدس خاص بالانسان يساعدنا على تفكيك مفهوماتنا بعضها عن بعض بعملية مزدوجة ، معززاً اللغة من جهة ومقدماً لنا من جهة اخرى عالماً خارجياً متمايزاً عنا تمام الممايزة تتحد فيه جميع العقول . فيعلن هذا الحدس الحياة الاجتماعية ، ويمهد لنا الطريق .

لقد وضعنا ( انا ) حيال هذا الفضاء المتجانس كما يعيها الوجدان النبيه ، ( انا ) حية لا تتفكك حالاتها غير المتمايزة ، غير المستقرة ، دون ان تفسد طبيعتها ، ولا تجمد او تترجم دون ان تهبط الى المستوى العامي . الا تستحث هذا ( الانا ) التي تميز بوضوح الاشياء الخارجية ، والتي يسهل عليها تمثيلها برموز ، الى ان تدس التمييز عينه في قلب كيانها ، وان تستعيض عن التداخل الحميم القائم في هذه الحالات النفسانية وعن كثرتها الكيفية ، بكثرة عددية من الحلقات التي تتمايز ، وترصف ، وتترجم بألفاظ . فبدل ان نقبض على دوام متغاير تتداخل هنيهاته ، نجد انفسنا امام زمان متجانس ، ترصف هنيهاته خطاً افقياً في الفضاء . وبدل ان نعيش حياة باطنية تكبو اللغة امام تعاقب مراحلها ، الفريدة كل منها في نوعها ، فاننا نقبض على ( انا ) تركب من جديد ثانية بطريقة اصطناعية ، وعلى حالات نفسانية بسيطة تتألف وتتركب كالاحرف الابجدية عندما تؤلف الفاظاً . ولا يكون ذلك مجرد نسق من التمثيل الرمزي لأن الحدس البديهي والعقل المستنتج المحلل انما هما واحد في الواقعية الوضعية . فتتسلط اخيراً على هذه الواقعية تلك الآلية التي نعبر بها

اولا عن انفسنا ، فتجمد حالاتنا النفسانية بتفككها بعضها عن بعض ، وتتكون ائتلافيات ثابتة بين افكارنا المتجمدة هكذا وحركاتنا الخارجية ، وتغشى هذه الآلية حريتنا تدريجياً بتقليد وجداننا للعملية التي تحصل بها المادة العصبية على اعمال انعكاسية (١) . اذ ذاك يطلع علينا الائتلافيون والجبريون من جهة ، والكانتيون من جهة اخرى . ولما كانوا لا يجابهون حياتنا الوجدانية الا في مظهرها الاكثر شيوعاً ، فانهم يدركون حالات مفككة باحكام فائق يمكنها الحدوث ثانية من جديد في الزمان اسوة بالمظاهر الطبيعية التي يطبق عليها اذا شئنا ناموس التحديد السببي بالمعنى نفسه الذي يطبق به على مظاهر الطبيعة . ولما كان المحيط الذي توصف فيه هذه الحالات النفسانية من جهة ثانية يعرض علينا اقساماً مفككة بعضها عن بعض ، وتتمكن الوقائع ذاتها من ان تحدث فيه من جديد ، فانهم لا ينكبون عن ان يجعلوا من الزمان محيطاً متجانساً ، وعن ان يعتبروه كما يعتبرون المكان . اذ ذاك يزول كل تباين بين الدوام والامتداد ، بين التعاقب والتعاصر ، فلا يبقى من ثم الا ان تلغى الحرية ، او اذا كنا نحترمها بدافع الاحتراص الاخلاقي ، فاننا نسوقها بكثير من الحذر الى حقل الاشياء بذاتها اللازمني الذي لا يتعدى وجداننا عتبته المدلهمة . ولكن ثمة وجهة اخرى يمكن اتخاذها حسب ظننا وهي الرجوع بالفكر الى هذه الهنيهات في كياننا التي نجزم فيها بجزم شديد ، هنيهات فريدة في نوعها لا تحدث من جديد ، ولا تؤوب فيها ثانية لشعب من الشعوب مراحل تاريخه المتوارية . فاذا كانت هذه الحالات الماضية لا يمكن التعبير عنها تماماً بالفاظ ، ولا تتركب مرة ثانية اصطناعياً بوصف حالات ابسط ، فلانها تمثل في وحدتها الديناميكية ، وفي كثرتها الكيفية مراحل من دوامنا الواقعي الوضعي المتغاير الحي . واذا برز لنا عملنا حراً ، فلان علاقة هذا العمل بالحالة التي صدر عنها لا يعبر عنها بقانون . فهي حالة نفسانية فريدة في نوعها لا تحدث البتة مرة

(١) كان الاستاذ رينوفيه (M. RENOUVIER) قد تكلم عن هذه الاعمال الارادية التي تشبه تلك الاعمال الانعكاسية ، فحصر هكذا الحرية في حالات انفعالية شاذة . وقد سها عن باله ، حسب الظاهر ، بان عملية نشاطنا الحر تتم نوعاً ما على الرغم منا في هنيهات الدوام جميعها الحادثة في الاعماق المدلهمة من وجداننا ، وبان احساسنا للدوام ينبع عن ذلك ، فلا يحدث انفعال اخلاقي بمعزل عن هذا الدوام المتغاير غير الواضح الذي تتطور فيه ( انا ) . فعلينا اذن والحالة هذه ان نجابه سلسلة حالاتنا الوجدانية المتغايرة برمتها . وبعبارة اخرى لقد كان من اللازم عليهم ان يبحثوا عن مفتاح هذه المشكلة بتحليل دقيق لفكرة الدوام .

ثانية . واخيراً تفقد فكرة التحديد اللازم كل معنى من المعاني ، فلا تعود القضية قضية تنبوء عن العمل قبل وقوعه ، ولا هي قضية تفكير بامكانية حدوث العمل المعاكس بعد ان يتم الفعل ، لان اعطاءنا الشروط جميعها انما هو التمركز ضمن الدوام الوضعي في الزمان نفسه الذي يحصل فيه العمل ، وليس التنبؤ عنه . وسندرك ايضاً بسبب اي من الاوهام يظن البعض انفسهم مجبرين على ان ينكروا الحرية ، والبعض الاخر مسوقين الى تحديدها . ذلك لانهم يعبرون بتدرج خفي من الدوام الوضعي الذي تتداخل فيه هنيهاته ، الى الدوام الرمزي الذي توصف فيه هنيهاته ، ومن الحيوية الحرة بالتالي الى الآلية الواعية . ذلك انه اذا كنا نود كوننا احراراً في كل مرة ندخل فيها الى اعماق انفسنا ، فنادراً ما نوده . ذلك اخيراً ، وان كان الموقف هو هذا الذي ينجز فيه العمل بحرية ، فانه يصعب علينا التفكير به دون ان نبسط الشروط خارجاً بعضها عن بعض في الفضاء لا في الدوام الصرف . لقد صدرت مشكلة الحرية اذن عن سوء فهم: فكانت للمحدثين ما كانت سفسطائية مدرسة ( إيلي ) للاقدمين ، اي صادرة كهذه السفسطات عينها عن الوهم الذي نخلط فيه بين التعاقب والتعاصر ، بين الدوام والممتد ، بين الكيف والكم .



# فهرس المصطلحات الفلسفية

| | |
|---|---|
| الائتلافية ( مبدأ تداعي الافكار وتسلسل المعاني والخواطر) | Associationnisme |
| الالهيات | Métaphysique |
| الآلية | Mécanisme |
| الاستقراء | Induction |
| الاعتقادية | Dogmatisme |
| الامتداد | Extension |
| الانتقادية | Criticisme |
| الانعكاسي | Réflexe |
| الايجابية | Positivisme |
| الايليين | Eléates |
| بُعد | Dimension |
| برهان الدور (قياس الدور) | Cercle vicieux |
| برهنة قياسية | Démonstration syllogistique |
| تابع بياني | Fonction |
| تجريبية | Empirisme |
| تشدد | Intension |
| تطور | Évolution |
| تعاقب | Succession |
| تكويني | Génétique |
| تمانع (عدم تداخل) | Impénétrabilité |
| تناغم | Harmonie |

| | |
|---|---|
| Harmonie préétablie | تناسق ازلي |
| Force de cohésion | جاذبية التجمع (قوة جاذبية الالتصاق) |
| Déterminisme | جبرية |
| Dialectique | جدلي |
| Particularités | جزئيات |
| Intuition | حدس |
| Esthétique transcendantale | حس سامي |
| Sens commun | حس مشترك |
| Hylozoïsme | حيوية المادة |
| Asymptote | خط تقريبي |
| Durée | دوام |
| Subjectif | ذاتي ( نفساني ) |
| Pneumo-gastrique | رئوي – معدي |
| Essai | رسالة |
| Endosmose | رشح مستبطن |
| Moelle | رم مستطيل |
| Signes locaux | شارات محلية |
| Objectif | شيئي |
| Muscle droit interne | عضل وحشي أيمن |
| Rationalisme | عقلية |
| Psychophysique | علم النفس الطبيعي |
| Les sentiments esthétiques | العواطف الجمالية |
| Nativisme | فطرية (القول بان ادراكنا للاشكال الطبيعيه انما هو غريزي فينا لا يصدر عن تجربة ) |
| Arts plastiques | فنون تجسيمية |
| Réversible | قابل الانقلاب |
| Loi | قانون |
| Inertie | قصور ذاتي ( جمود ) |

| | |
|---|---|
| Force cinétique | قوة حركية |
| Syllogisme | قياس |
| Multiplicité | كثرة . تعدد |
| Universalités | كليات |
| Quantité | كم |
| Qualité | كيف |
| Glotte | لهاة |
| Homogène | متجانس |
| Organisme | متعضى |
| Hétérogène | متغاير |
| Idéalisme | مثالية |
| Idées | مُثُل ( فِكَر ) |
| Abstrait | مجرد |
| Périphérie | محيط |
| Scholastiques | مدرسيون |
| Centripète | مركز جاذب |
| Centrifuge | مركز طارد |
| Multiple | مضاعف |
| Équation différentielle | معادلة تفاضلية |
| Données | معطيات |
| Simultanéité | معية . تعاصر |
| Hémiplégique | مفلوج نصفي |
| Concept | مفهوم . (ذهني) |
| Observation | ملاحظة |
| Méthode empirique | منهج تجريبي |
| Concret | موضوعي |
| Fait | واقع |
| Unité | وحدة |
| Conscience | وجدان |



# فهرس الكتاب




تم طبع الكتاب في "دار الاحد" بيروت
في ٢٦ تشرين اول ١٩٤٥ لحساب شركة النشر للآداب الفرنسية
بيروت — القاهرة — الجزائر

Henri BERGSON

*de l'Académie Française*
*et de l'Académie des Sciences morales et politiques*

# ESSAI
## SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES
## DE
# LA CONSCIENCE

Traduit en Arabe par
KAMAL YOUSSEF EL-HAGE

COLLECTION
" LES TRÉSORS DE LA PENSÉE OCCIDENTALE "

I